

Storia e Società

Domenico Losurdo

La lotta di classe

Una storia politica e filosofica

GLF *Editori Laterza*

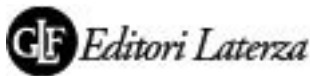


eBook Laterza

Domenico Losurdo

La lotta di classe

Una storia politica e filosofica



© 2013, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: febbraio 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858107867

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Avvertenza

Introduzione. Ritorno della lotta di classe?

I. Le diverse forme della lotta di classe

1. «Liberazione della classe operaia» e «liberazione nazionale»
2. Una distrazione dalla lotta di classe?
3. «Lotte di classe e nazionali»: «genus» e «species»
4. La condizione della donna e la «prima oppressione di classe»
5. Le lotte di classe delle classi sfruttatrici
6. 1848-49: una «lotta di classe in forme politiche colossali»
7. 1861-65: una «crociata della proprietà contro il lavoro»
8. La lotta di classe e altri paradigmi
9. La formazione della teoria della lotta di classe
10. Lotta di classe e lotta ideologica
11. Dalla religione all'«idillio bucolico»
12. La «natura» tra evasione e lotta di classe
13. Una teoria generale del conflitto sociale

II. Una lotta prolungata e non a somma zero

1. «Livellamento universale» o «grande divergenza»?
2. Obsolescenza della guerra?
3. Un conflitto eterno tra signori e schiavi?
4. Proletariato, interesse di classe e suo trascendimento
5. Marx «contra» Nietzsche (e Foucault)

III. Lotte di classe e lotte per il riconoscimento

1. Redistribuzione o riconoscimento?
2. Una diffusa richiesta di riconoscimento
3. «Umanesimo positivo» e critica dei processi di reificazione
4. Paradigma del contratto e giustificazione dell'ordinamento esistente
5. Le insufficienze del paradigma giusnaturalistico
6. Hegel, Marx e il paradigma della lotta per il riconoscimento
7. Lotta per il riconoscimento e conquista dell'autostima
8. La lotta per il riconoscimento dagli individui ai popoli

IV. Il superamento della logica binaria. Un processo faticoso e incompiuto

1. Le mutilazioni della lotta di classe
2. «Socialismo imperiale»
3. «Classe contro classe» su scala planetaria?

4. Logica binaria ed «evidenza» dello sfruttamento
5. «Lotte di classe» o lotta tra «oppressori e oppressi»?
6. Esportare la rivoluzione?

V. Molteplicità delle lotte per il riconoscimento e conflitto delle libertà

1. La gerarchizzazione delle lotte di classe
2. Emancipazione degli schiavi e «governo dispotico»
3. Il conflitto delle libertà nelle colonie
4. L'internazionalismo e le sue forme
5. Movimento operaio e «socialismo imperiale»

VI. Passaggio a Sud-Est. Questione nazionale e lotta di classe

1. Lenin critico delle mutilazioni della lotta di classe
2. «Psicologia delle folle» di Le Bon e «Che fare?» di Lenin
3. L'«enorme importanza della questione nazionale»
4. La breve stagione della «guerra civile internazionale»
5. «Proletari di tutti i paesi, e popoli oppressi del mondo intero, unitevi!»
6. L'Oriente e la duplice lotta per il riconoscimento
7. Mao e l'«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe»
8. «Lotta di razza» e lotta di classe a Stalingrado
9. Una lotta di classe onnipresente e introvabile
10. Dal partito bolscevico mondiale allo scioglimento dell'Internazionale

VII. Lenin 1919: «la lotta di classe ha cambiato le sue forme»

1. Lenin, l'operaio belga e il cattolico francese
2. «Ascetismo universale» e «rozzo egualitarismo»
3. «Collettivismo della miseria, della sofferenza»
4. Un'inedita lotta di classe dall'alto
5. La lotta di classe e le due disuguaglianze
6. Disuguaglianza quantitativa e qualitativa

VIII. Dopo la rivoluzione. Le ambiguità della lotta di classe

1. Lo spettro della nuova classe
2. Classi sociali e ceti politici
3. Classe dominante e classe delegata
4. «Stato», «amministrazione» e «riscatto» in Lenin
5. «Espropriazione politica» ed «espropriazione economica» in Mao
6. La coscienza di classe come «spirito di scissione» e come «catarsi»
7. Tra Russia e Cina: la borghesia come classe in sé e classe per sé

IX. Dopo la rivoluzione. Alla scoperta dei limiti della lotta di classe

1. Speranze rivoluzionarie e idealismo della prassi
2. Guerra e rilancio dell'idealismo della prassi
3. Il difficile passaggio dalla prassi alla teoria
4. La faticosa scoperta del mercato
5. «Campo socialista» e «lotta di classe»
6. Contraddizioni di classe e «non di classe»
7. Un incompiuto processo di apprendimento

X. La lotta di classe alla «fine della storia»

1. «Finalmente torna il colonialismo, era ora!»
2. Il ritorno dell'«accumulazione originaria»
3. Emancipazione e de-emancipazione
4. Antico e nuovo ordine
5. Impasse del nuovo ordinamento e Restaurazione: 1660, 1814, 1989-91

XI. Tra esorcizzazione e frammentazione delle lotte di classe

1. Arendt e l'«incubo» della lotta di classe
2. La rimozione del conflitto in Habermas
3. Mutamento di paradigma?
4. La frammentazione delle «lotte di classe»
5. Fra trade-unionismo e populismo
6. Le lotte di emancipazione tra vittoria militare e sconfitta economica
7. «Annessione politica» e «annessione economica»
8. La Cina e la fine dell'«epoca colombiana»
9. L'Occidente, la Cina e le due «grandi divergenze»
10. La Cina e la lotta di classe

XII. La lotta di classe tra marxismo e populismo

1. Weil e la «lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano»
2. Weil e la «mendicità» come luogo esclusivo della verità
3. Weil e la «produzione moderna» come luogo della schiavitù
4. Il populismo quale rimpianto della «pienezza originaria»
5. Il populismo di trasfigurazione degli oppressi
6. Populismo e lettura binaria del conflitto
7. L'«insieme dei padroni contro l'insieme degli operai»
8. «Vietato vietare!» e «Ribellarsi è giusto!»
9. Al di là del populismo
10. «Wall Street» e «War Street»

Riferimenti bibliografici

Avvertenza

La sigla LO, cui segue l'indicazione del volume e della pagina, rinvia all'edizione delle *Opere complete* di Lenin. La sigla G, sempre seguita dall'indicazione del volume e della pagina, rimanda ai *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858* di Marx. Per quanto riguarda le opere di Marx ed Engels, la sigla MEW, seguita dall'indicazione del volume e della pagina, rinvia ai *Werke*, mentre MEGA, cui segue l'indicazione della parte, del volume e della pagina, fa riferimento alla *Gesamtausgabe*. I riferimenti bibliografici di tutte queste opere sono riportati in fondo al volume.

In tutte le citazioni dai testi il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze dettate dall'esposizione. Non si dà notizia delle modifiche eventualmente apportate alle traduzioni italiane citate.

Nella lettura del dattiloscritto e delle bozze mi hanno aiutato Stefano Azzarà, Paolo Ercolani, Giorgio Grimaldi ed Emanuela Susca, che qui ringrazio.

Introduzione. Ritorno della lotta di classe?

Mentre la crisi economica accentua la polarizzazione sociale e, riattualizzando la memoria storica della Grande depressione esplosa nel 1929, condanna milioni e milioni di persone alla disoccupazione, alla precarietà, all'angoscia quotidiana per la sussistenza e persino alla fame, si infittiscono i saggi e gli articoli che parlano di «ritorno della lotta di classe». Era dunque dileguata?

A metà del Novecento, criticando aspramente il «dogma» della teoria marxiana della lotta di classe, così Ralf Dahrendorf (1963, pp. 66, 112 sgg. e 120-21) sintetizzava le mete raggiunte dal sistema capitalistico: «L'attribuzione delle posizioni sociali è divenuta oggi sempre più una prerogativa del sistema d'istruzione». La proprietà aveva perso ogni peso, per essere sostituita dal merito: «La posizione sociale di un individuo [viene ormai a dipendere] dalle mete scolastiche che egli è riuscito a raggiungere». E non era tutto: si affermava «una sempre maggiore similarità delle posizioni sociali degli individui», ed era innegabile la tendenza a un «livellamento delle differenze sociali». L'autore di questo quadro a tinte rosa era tuttavia costretto a polemizzare contro altri sociologi, secondo i quali ci si avviava spontaneamente verso «una situazione in cui non esisterebbero più né classi né conflitti di classe per la semplice ragione che non vi sarebbero più argomenti di contrasto».

Erano gli anni in cui dal Sud del mondo e dalle campagne una massa sterminata di uomini, donne e bambini cominciava ad abbandonare il luogo di origine per cercare fortuna altrove. Era un fenomeno che si manifestava massicciamente anche in un paese come l'Italia: provenienti per lo più dal Mezzogiorno, gli immigrati varcavano le Alpi o si fermavano al di qua. Le condizioni di lavoro nelle fabbriche del Nord della penisola possono essere illustrate da un dettaglio: nel 1955, allo scopo di stroncare scioperi e agitazioni operaie, venivano licenziati centinaia o migliaia di militanti e attivisti della CGIL, il sindacato accusato di inammissibile radicalismo (Turone 1973, p. 259). Non si trattava affatto della pratica di un paese scarsamente sviluppato. Anzi, il modello era costituito dagli USA, dove da un pezzo vigevano gli *yellow-dog contracts*, in base ai quali, al momento dell'assunzione, operai e impiegati si impegnavano (erano costretti a impegnarsi) a non aderire ad alcuna organizzazione sindacale. Era realmente dileguata la lotta di classe o era dileguata in misura considerevole la libertà sindacale, a conferma della realtà della lotta di classe?

Gli anni successivi erano quelli del «miracolo economico». Ma vediamo cosa nel 1969 avveniva nel paese-guida dell'Occidente, dando la parola a una rivista statunitense e a diffusione internazionale («Selezione dal Reader's Digest»), impegnata nella propaganda dell'*American way of life*. *Fame in America* era il titolo di per sé eloquente di un articolo che così proseguiva:

A Washington, capitale federale, il 70 per cento dei ricoverati all'ospedale pediatrico sono affetti da denutrizione [...]. In America, i piani di assistenza alimentare interessano solo circa sei dei 27 milioni di bisognosi [...]. Un gruppo di medici, compiuto un viaggio inchiesta nelle campagne del Mississippi, dichiarò davanti alla sottocommissione senatoriale: «I bambini che abbiamo visto stanno perdendo salute,

energia e vivacità in modo evidente. Soffrono la fame e sono ammalati, e queste sono le ragioni dirette e indirette che li fanno morire».

Secondo Dahrendorf, a decidere la collocazione sociale degli individui era solo o soprattutto il merito scolastico; ma la rivista statunitense richiamava l'attenzione su un'ovvietà a torto trascurata: «I medici sono convinti che la denutrizione incida sulla crescita e lo sviluppo del cervello» (Rowan, Mazie 1969, pp. 100-102). E ancora una volta s'impone la domanda: questa terribile miseria nel paese dell'opulenza capitalistica aveva qualcosa a che fare con la lotta di classe?

Negli anni successivi, abbandonando le fantastiche constatazioni-previsioni della metà del Novecento, Dahrendorf (1988, p. 122) prendeva atto che negli USA si assisteva «all'aumento della percentuale dei poveri (spesso in attività)». L'osservazione più interessante e più inquietante era contenuta in una parentesi poco appariscente: neppure il posto di lavoro garantiva dal rischio della povertà! A lungo dimenticata, la figura del *working poor* tornava d'attualità e, assieme a questa figura, si riaffacciava lo spettro della lotta di classe che sembrava esorcizzato una volta per sempre. Sennonché, in questo stesso periodo di tempo, un illustre filosofo, Jürgen Habermas (1986, p. 1012), ribadiva le posizioni nel frattempo abbandonate dall'illustre sociologo. Sì, a confutare Marx e la sua teoria del conflitto e della lotta di classe era una realtà sotto gli occhi di tutti: la «pacificazione del conflitto di classe da parte dello Stato sociale», che «nei paesi occidentali» si era sviluppato «a partire dal 1945», grazie al «riformismo fondato sullo strumentario della politica economica keynesiana». Balza subito agli occhi una prima inesattezza: semmai il discorso poteva essere valido per l'Europa occidentale, non certo per gli USA, dove lo Stato sociale non ha mai avuto grande fortuna, com'è confermato dal quadro angoscioso appena visto.

Ma non è questo il punto essenziale. La tesi di Habermas si caratterizza soprattutto per l'assenza di una domanda che pure avrebbe dovuto essere ovvia: l'avvento del Welfare State è stato lo sbocco inevitabile di una tendenza intrinseca al capitalismo o è stato invece il risultato di una mobilitazione politica e sociale delle classi subalterne, in ultima analisi di una lotta di classe? Se il filosofo tedesco si fosse posto questa domanda, forse avrebbe evitato di dare per scontata la permanenza dello Stato sociale, la cui precarietà e il cui progressivo smantellamento sono ora sotto gli occhi di tutti. Chissà se nel frattempo a Habermas, che oggi è considerato l'erede della Scuola di Francoforte, è venuto qualche dubbio. Per quanto riguarda l'Occidente, lo Stato sociale prende forma non negli USA bensì in Europa, dove il movimento sindacale e operaio è tradizionalmente più radicato, e prende forma negli anni in cui tale movimento è più forte che mai, a causa del discredito che le due guerre mondiali, la Grande depressione e il fascismo avevano proiettato sul capitalismo: ebbene, tutto ciò è la confutazione o la conferma della teoria marxiana della lotta di classe?

Il filosofo tedesco indica il 1945 come punto di partenza della costruzione dello Stato sociale in Occidente e dell'indebolirsi e del dileguare della lotta di classe. L'anno prima, visitando gli USA, il sociologo svedese Gunnar Myrdal (1944, p. 41) era giunto a una drastica conclusione: «La segregazione sta divenendo ora così completa che un bianco del Sud non vede mai un negro se non come servo e in situazioni analoghe, formalizzate e standardizzate, proprie dei rapporti tra caste». Ancora due decenni più tardi il rapporto servo-padrone sussistente tra neri e bianchi era tutt'altro che dileguato: «Negli anni '60 oltre 400 uomini di colore dell'Alabama vennero usati come cavie umane dal governo. Malati di sifilide, non vennero curati perché le autorità volevano studiare gli effetti della malattia su un 'campione della popolazione'» (R.E., 1997). I decenni che vanno dalla fine della seconda guerra mondiale sino alla compiuta «pacificazione del conflitto di classe» sono al tempo stesso il periodo storico che vede divampare la rivoluzione anticoloniale. I popoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina si scuotono di dosso il giogo coloniale o semicoloniale, mentre negli Stati Uniti si sviluppa la lotta degli afroamericani per porre fine al regime di segregazione e discriminazione razziale, che continua a opprimerli, a umiliarli, a relegarli nei segmenti inferiori del mercato del lavoro e persino a trattarli come cavie. Questa gigantesca ondata rivoluzionaria, che modifica profondamente la divisione del lavoro a livello internazionale e non la lascia immutata neppure all'interno del paese-guida dell'Occidente, ha

qualcosa a che fare con la lotta di classe? Oppure la lotta di classe è solo il conflitto che vede contrapporsi in un singolo paese proletari e capitalisti, lavoro dipendente e grande borghesia?

Quest'ultima è chiaramente l'opinione di uno storico inglese di successo dei giorni nostri, e cioè Niall Ferguson: nella grande crisi storica della prima metà del Novecento, la «lotta di classe», anzi le «presunte ostilità tra proletariato e borghesia» svolgono un ruolo ben modesto; decisiva è invece quella che Hermann Göring, con lo sguardo rivolto soprattutto allo scontro tra Terzo Reich e Unione Sovietica, definisce la «grande guerra razziale» (*infra*, cap. VI, § 8). Il tentativo della Germania nazista di ridurre gli slavi alla condizione di schiavi neri al servizio della razza dei signori, e la resistenza epica opposta da interi popoli a questa guerra di assoggettamento coloniale e di sostanziale schiavizzazione, in breve la «grande guerra razziale» promossa dal Terzo Reich non ha nulla a che fare con la lotta di classe?

Non c'è dubbio: per Dahrendorf, Habermas e Ferguson (ma anche, come vedremo, per autorevoli studiosi di orientamento marxista o post-marxista), la lotta di classe rinvia esclusivamente al conflitto tra proletariato e borghesia, e anzi a un conflitto tra proletariato e borghesia che è diventato acuto e di cui entrambe le parti hanno consapevolezza; ma è questa la visione di Marx ed Engels? Com'è noto, dopo aver evocato «lo spettro del comunismo» che si «aggira per l'Europa» e prima ancora di analizzare la «lotta di classe (*Klassenkampf*) già in atto» tra proletariato e borghesia, il *Manifesto del partito comunista* si apre enunciando una tesi destinata a diventare celeberrima e a svolgere un ruolo di primissimo piano nei movimenti rivoluzionari dell'Otto e Novecento: «La storia di ogni società sinora esistita è la storia delle lotte di classe» (*Klassenkämpfe*) (MEW, 4; 462 e 475). Il passaggio dal singolare al plurale fa chiaramente intendere che quella tra proletariato e borghesia è solo una delle lotte di classe e queste, attraversando in profondità la storia universale, non sono affatto una caratteristica esclusiva della società borghese e industriale. Se ancora ci fossero dubbi, qualche pagina dopo il *Manifesto* ribadisce: «La storia di *tutta* la società si è svolta sinora attraverso antagonismi di classe, che nelle diverse epoche hanno assunto forme diverse» (MEW, 4; 480). Dunque, a essere declinate al plurale non sono solo le «lotte di classe», ma anche le «forme» che esse assumono nelle diverse epoche storiche, nelle diverse società, nelle diverse situazioni concrete che via via si verificano. Ma quali sono le molteplici lotte di classe ovvero le molteplici configurazioni della lotta di classe?

Per rispondere a tale domanda, è necessario ricostruire sul piano filologico e logico il significato di una teoria nonché i mutamenti e le oscillazioni che essa ha conosciuto. Ma la storia del testo non basta, occorre rinviare anche alla storia reale. Si impone una duplice rilettura di carattere storico-teorico: occorre da un lato gettar luce sulla teoria della lotta di classe enunciata da Marx ed Engels, inserendola nella storia dell'evoluzione dei due filosofi e militanti rivoluzionari e della loro attiva partecipazione alle lotte politiche del tempo; dall'altro occorre verificare se quella teoria è in grado di far luce sulla storia mondiale ricca e tormentata che prende le mosse dal *Manifesto del partito comunista*.

La prima rilettura riguarda dunque il tema della lotta di classe in «Marx ed Engels». Ma è legittimo un accostamento così stretto tra i due? Chiarisco rapidamente le ragioni del mio approccio. Nell'ambito di una divisione del lavoro e di una distribuzione dei compiti pensata e concordata congiuntamente, i due autori del *Manifesto del partito comunista* e di altre opere non meno importanti sono in un rapporto di costante collaborazione e metabolizzazione del pensiero l'uno dell'altro. Almeno per quanto riguarda il piano più strettamente connesso alla politica e alla lotta di classe, essi si considerano quali membri ovvero dirigenti di un unico «partito». In una lettera a Engels dell'8 ottobre 1858, dopo aver sollevato un importante problema teorico e politico (può aver luogo in Europa una rivoluzione anticapitalista, mentre il capitalismo continua ad essere in fase ascendente nella maggior parte del mondo?), Marx esclama: «Ecco la questione difficile *per noi!*» (MEW, 29; 360). A rispondere è chiamato non un singolo intellettuale, sia pure geniale, ma quello che è il gruppo dirigente di un partito politico in formazione. In effetti, i seguaci di tale «partito» parlano di «Marx ed Engels» come di un indissolubile sodalizio intellettuale e politico, come di un gruppo dirigente di partito che pensa e opera all'unisono. Dello stesso avviso sono anche gli avversari, a cominciare da Mikhail A. Bakunin, il quale anche lui accosta ripetutamente nella sua critica «Marx ed Engels» ovvero «i signori Marx ed Engels»

oppure prende di mira il «signor Engels» quale «*alter ego*» di Marx (in Enzensberger 1977, pp. 401, 356 e 354). Altri avversari mettono in guardia contro la «cricca di Marx ed Engels» oppure ironizzano sul «signor Engels, primo ministro di Marx» ovvero su «Marx e il suo primo ministro» (in Enzensberger 1977, pp. 167, 296, 312). Così stretto è l'accostamento tra i due grandi intellettuali e militanti rivoluzionari, che talvolta si parla di «Marx ed Engels» al singolare, come se si trattasse di un singolo autore e di una singola persona: a notarlo è il primo in una lettera al secondo del 1° agosto 1856 (MEW, 29; 68).

È ovvio che abbiamo a che fare pur sempre con due individualità, e le differenze che inevitabilmente sussistono tra due distinte personalità devono essere tenute presenti e, all'occorrenza, evidenziate; ma senza per questo introdurre una sorta di scissione postuma in un «partito» o in un gruppo dirigente di partito, che ha saputo affrontare unito le innumerevoli sfide del tempo. E, dunque, cosa intendono Marx ed Engels per lotta di classe?

I. Le diverse forme della lotta di classe

1. «Liberazione della classe operaia» e «liberazione nazionale»

I due filosofi e militanti rivoluzionari non hanno esposto e chiarito in modo sistematico una tesi che pure svolge un ruolo centrale nell'ambito del loro pensiero. E, tuttavia, per rendersi conto di quanto sia riduttiva e fuorviante la consueta lettura della teoria della lotta di classe, basta dare uno sguardo alla piattaforma teorica e politica che si può leggere in Marx (e in Engels) a partire già dai loro primi scritti. Il punto di partenza è ben noto: pur avendo conseguito risultati importanti, il rovesciamento dell'Antico regime e la cancellazione del dispotismo monarchico e dei rapporti feudali di produzione non costituiscono la conclusione del processo di radicale trasformazione politica e sociale che s'impone. È necessario andare ben al di là dell'«emancipazione politica», che è il risultato della rivoluzione borghese: si tratta di realizzare l'«emancipazione umana», l'«emancipazione universale» (MEW, 1; 356; 370 e 390). Una nuova rivoluzione si affaccia all'orizzonte, ma quali sono i suoi obiettivi?

Occorre rovesciare il potere della borghesia al fine di spezzare le «catene» da essa imposte, le catene della «schiavitù moderna» (MEW, 4; 493 e 84), della «schiavitù salariata» (MEW, 17; 342); occorre conseguire la «liberazione della classe operaia» (MEW, 16; 111), l'«emancipazione economica della classe operaia», mediante l'«annientamento di ogni dominio di classe» (MEW, 16; 14). Non ci sono dubbi: costante è l'attenzione riservata alla lotta che il proletariato è chiamato a condurre contro la borghesia. Ma si esaurisce in ciò la lotta per l'«emancipazione umana», per l'«emancipazione universale»?

Poco prima di lanciare l'appello finale alla «rivoluzione comunista» e al «rovesciamento violento di tutto l'ordine sociale esistente», il *Manifesto del partito comunista* invoca anche la «liberazione nazionale» della Polonia (MEW, 4; 492-93). Ecco emergere una nuova parola d'ordine. Sin dai suoi primi scritti e interventi Engels si pronuncia per la «liberazione dell'Irlanda» (MEW, 4; 443) ovvero per la «conquista dell'indipendenza nazionale» (MEW, 2; 485) da parte di un popolo che subisce un'«oppressione di cinque secoli» (MEW, 1; 479). A sua volta, dopo aver rivendicato già alla fine del 1847 la «liberazione» delle «nazioni oppresse», Marx non si stanca di chiamare alla lotta per l'«emancipazione nazionale dell'Irlanda» (MEW, 4; 416 e 32; 669).

Facciamo il punto: la radicale rivoluzione invocata da Marx ed Engels persegue non solo la liberazione/emancipazione della classe oppressa (il proletariato), ma anche la liberazione/emancipazione delle nazioni oppresse. Dopo aver accennato rapidamente al problema della «liberazione nazionale» della Polonia, il *Manifesto* si chiude con un'esortazione: «Proletari di tutti i paesi, unitevi!». Questo celeberrimo appello costituisce la conclusione anche dell'*Indirizzo inaugurale* dell'Associazione internazionale degli operai fondata nel 1864. Ma in quest'ultimo testo amplissimo è lo spazio dedicato a una «politica estera» che impedisca l'«assassinio dell'eroica Polonia» come dell'Irlanda e di altre nazioni oppresse, che s'impegni per l'abolizione della schiavitù nera negli USA, che metta fine alle «guerre piratesche» dell'«Occidente europeo» nelle

colonie (MEW, 16; 13).

La lotta per l'emancipazione delle nazioni oppresse non è meno importante della lotta per l'emancipazione del proletariato. Le due lotte sono seguite e promosse con la medesima passione. Nell'agosto del 1844 Marx scrive a Feuerbach:

Avreste dovuto essere presente a un incontro degli operai (*ouvriers*) francesi per poter credere alla giovanile freschezza e alla nobiltà d'animo (*Adel*) diffuse tra questa gente distrutta dalla fatica [...]. In ogni caso, è tra questi «barbari» della nostra società civilizzata che la storia prepara le forze pratiche per l'emancipazione dell'uomo (MEW, 27; 426).

Quattro anni dopo, in un articolo del 3 settembre 1848, Engels richiama l'attenzione sullo smembramento e la spartizione della Polonia, messi in atto da Russia, Austria e Prussia. Nella nazione che la subisce tale tragedia provoca una risposta pressoché corale. Ne emerge un movimento di liberazione cui partecipa la stessa nobiltà. Pur di conseguire la fine dell'oppressione e dell'umiliazione nazionale, questa classe è disposta a rinunciare ai suoi privilegi feudali per allinearsi «alla rivoluzione democratico-agraria con uno spirito di sacrificio senza precedenti» (MEW, 5; 355). L'entusiasmo che traspare da questo testo non va messo sul conto dell'ingenuità o del semplicismo spesso rimproverati a Engels. A tale proposito Marx (1961, p. 124) si esprime in termini ancora più enfatici: «la storia universale non conosce nessun altro esempio di tale nobiltà d'animo della nobiltà». È un linguaggio che dà da pensare. La «nobiltà d'animo» (*Adel*) celebrata negli operai francesi viene ora largamente riconosciuta anche all'aristocrazia polacca e, indirettamente, a una grande lotta di liberazione nazionale nel suo complesso.

E, tuttavia, non bisogna perdere di vista le differenze. Se il proletariato è il protagonista del processo di liberazione/emancipazione che spezza le catene del dominio capitalista, più largo è lo schieramento chiamato a infrangere le catene dell'oppressione nazionale. L'abbiamo visto per la Polonia, ma ciò vale anche per l'Irlanda. In una lunga lettera dell'aprile 1870, Marx caldeggia un'unione che balza agli occhi per le sue caratteristiche eterogenee: essa dovrebbe vedere come protagonisti da un lato gli operai inglesi, dall'altro la nazione irlandese in quanto tale. I primi sono chiamati ad appoggiare la «lotta nazionale irlandese» e a prendere le distanze dalla politica che «aristocratici e capitalisti» inglesi conducono «contro l'Irlanda» nel suo complesso. Dura e spietata è l'oppressione esercitata dalle classi dominanti inglesi, ma per fortuna si può contare sul «carattere rivoluzionario degli irlandesi» (MEW, 32; 667-69), ancora una volta considerati nel loro complesso. E questo slancio rivoluzionario è chiamato a trovare applicazione in primo luogo nella lotta di liberazione nazionale. Se la nazione oppressa è invitata a condurre la sua lotta a partire da una base nazionale quanto più larga possibile, nella nazione che opprime il compito del proletariato è di sviluppare l'antagonismo rispetto alla classe dominante, in tal modo promuovendo la propria emancipazione «umana» e contribuendo al tempo stesso all'emancipazione nazionale della nazione oppressa.

A questa piattaforma teorica Marx ed Engels non giungono senza oscillazioni: «si può considerare l'Irlanda come la prima colonia inglese» – scrive il secondo al primo in una lettera del maggio 1856 (MEW, 29; 56). Siamo così condotti al mondo coloniale extraeuropeo e in particolare all'India che tre anni prima è definita da Marx «l'Irlanda dell'Oriente» (MEW, 9; 127 e MEGA, I, 12; 166). Alla situazione tragica dell'India rinvia già *Miseria della filosofia*, che richiama l'attenzione su una realtà generalmente ignorata dagli economisti borghesi, intenti a dimostrare la capacità del capitalismo di migliorare la condizione della classe operaia. Essi perdonano di vista «quei milioni di operai che hanno dovuto morire nelle Indie orientali, per procurare al milione e mezzo di operai, occupati in Inghilterra nella medesima industria, tre anni di prosperità su dieci» (MEW, 4; 123-24). Qui, il confronto è tra operai e operai, ed è un confronto che slitta sulla diversità delle condizioni tra metropoli capitalistica e colonie. E ora vediamo il quadro che emerge da un articolo di Marx del luglio 1853. Dopo aver descritto la tragica condizione dell'India e i fermenti nuovi che l'attraversano in seguito all'incontro-scontro con la cultura europea (rappresentata dai colonizzatori inglesi), il testo così prosegue:

Gli indiani non raccogliessero i frutti degli elementi di una società nuova seminati in mezzo a loro dalla borghesia britannica, finché nella stessa Inghilterra le classi dominanti non saranno abbattute dal proletariato industriale, o finché gli stessi indù non saranno abbastanza forti per scrollarsi il giogo della dominazione inglese (MEW, 9; 224 e MEGA, I, 12; 251).

Sono qui ipotizzati due diversi scenari rivoluzionari: il primo (in Inghilterra) vede come protagonista della rivoluzione anticapitalistica il «proletariato industriale», il secondo (nella colonia assoggettata) ha come protagonista gli «indù». Ogni volta che è in ballo l'«emancipazione nazionale» ovvero la «liberazione nazionale», il soggetto è costituito dalla nazione oppressa in quanto tale: i polacchi, gli irlandesi, gli indù. Nei due teorici del materialismo storico e militanti rivoluzionari è dileguata l'attenzione per la lotta di classe?

2. Una distrazione dalla lotta di classe?

Non mancano gli interpreti che alla domanda appena vista rispondono in modo affermativo. L'autore di un libro peraltro molto ben documentato su *Marx, Engels e la politica internazionale* ritiene che, negli anni immediatamente successivi al *Manifesto del partito comunista*, «la politica estera e il combattimento tra le nazioni prendono il sopravvento sulla lotta di classe». Sì, «Marx non solo analizza appassionatamente e in modo dettagliato gli intrighi politici [di carattere internazionale], ma li analizza senza alcun riferimento alle forze e ai fattori economici e sociali»; sicché gli articoli pubblicati nella «Neue Rheinische Zeitung», per fare solo un esempio, «sembrano interamente staccati dal corpo della dottrina» (Molnár 1975, pp. 122, 114 e 20). Si ha l'impressione che, dove iniziano la «politica estera» e i connessi «intrighi» diplomatici e militari, là cessi la lotta di classe e ammutolisca la «dottrina» del materialismo storico.

A questo punto s'imporrebbe una conclusione sconcertante: mentre da un lato insistono sul fatto che «ogni società» nel corso del suo intero sviluppo è attraversata dalla lotta di classe e che «tutte le lotte della storia» sono lotte di classe, dall'altro Marx ed Engels farebbero ricorso alla teoria da loro formulata solo in modo saltuario e intermittente. Ma le cose stanno veramente in questi termini? Conviene prendere le mosse dalla testimonianza (estate 1872) del socialista francese Charles Longuet che, dopo aver reso omaggio ai «martiri» della Comune di Parigi, così prosegue riferendo dal «tempio del materialismo storico», ovvero da casa Marx (una casa che egli conosce bene, essendo il genero del grande filosofo e rivoluzionario):

L'insurrezione polacca del 1863, le rivolte irlandesi dei feniani del 1869, della Lega agraria e degli Home Rulers del 1874: tutti questi moti delle nazionalità oppresse furono seguiti dagli spalti di quella fortezza dell'Internazionale con interesse non minore della marea montante del movimento socialista dei due emisferi (in Enzensberger 1977, pp. 327-28).

Dunque, l'interesse per i «moti delle nazionalità oppresse» non è meno vivo e costante di quello riservato all'agitazione del proletariato e delle classi subalterne. È difficile mettere in dubbio l'attendibilità di tale testimonianza: basta sfogliare le edizioni delle opere complete di Marx ed Engels per rendersi conto di quanto siano numerosi i testi dedicati alla lotta dei popoli irlandese e polacco e alla denuncia della politica di oppressione nazionale messa in atto rispettivamente dalla Gran Bretagna e dalla Russia.

È un interesse intellettuale e politico, carico di partecipazione emotiva. Il 23 novembre 1867 vengono impiccati a Manchester tre militanti rivoluzionari irlandesi, accusati di aver orchestrato la liberazione a mano armata di due dirigenti del movimento indipendentista, nel corso di un'azione che aveva comportato la morte di un poliziotto. Alcuni giorni dopo Marx scrive a Engels, riferendo della reazione della figlia primogenita: «A partire dall'esecuzione di Manchester Jenny porta il lutto e indossa la sua croce polacca su un fiocco verde» (MEW, 31; 392). Il simbolo della lotta di liberazione nazionale del popolo polacco (la croce) si sposa così con il verde della causa irlandese. Ricevuta la lettera dell'amico, Engels gli risponde immediatamente, il 29

novembre: «Non ho bisogno di dirti che anche a casa mia dominano nero e verde» (MEW, 31; 396), i colori che risultano dal lutto inflitto dal carnefice britannico al movimento di liberazione nazionale del popolo irlandese.

I due filosofi e militanti rivoluzionari paragonano entrambi le vittime di Manchester a John Brown, l'abolizionista che aveva cercato di far insorgere gli schiavi del Sud degli USA e aveva poi affrontato coraggiosamente il patibolo (MEW, 31; 387 e 16; 439). E questo paragone degli indipendentisti irlandesi con il campione dell'abolizionismo conferma la passione con cui Marx ed Engels seguono i «moti delle nazionalità oppresse» e il ruolo centrale che ai loro occhi questi moti occupano nell'ambito del processo di emancipazione dell'umanità.

Non solo l'ostilità, anche l'indifferenza nei confronti delle nazioni oppresse è oggetto di dura condanna sul piano politico e morale. L'*Indirizzo inaugurale* mette in stato d'accusa «le classi superiori dell'Europa» occidentale e in particolare dell'Inghilterra certo per la loro politica antioperaia, ma anche per l'appoggio fornito alla secessione sudista negli USA, nonché per «l'approvazione vergognosa, la simpatia ironica e l'indifferenza idiota» con cui guardano alla tragedia della nazione polacca (MEW, 16; 13). Affettando un'aria di superiorità nei confronti di questa tragedia, Pierre-Joseph Proudhon dà solo prova, agli occhi di Marx, di «cinismo» e di cinismo tutt'altro che intelligente (*infra*, cap. IV, § 1).

L'interesse per la «politica estera» non ha nulla a che fare con la lotta di classe e anzi è una distrazione da essa? In realtà, secondo la testimonianza di Longuet, la passione simpatetica per i «moti delle nazionalità oppresse» arde nel «tempio del materialismo storico», nel tempio della dottrina che legge la storia come storia della lotta di classe. E, comunque, già nel luglio 1848, l'anno stesso della pubblicazione del *Manifesto del partito comunista*, Engels evoca e invoca una «politica internazionale della democrazia» rivoluzionaria (MEW, 5; 156). Sedici anni dopo, l'Associazione internazionale degli operai, al momento della sua fondazione, per la penna di Marx, sottolinea: ovvia è la necessità di una «economia politica della classe operaia», ma ciò non basta; occorre chiarire «alle classi operaie il dovere d'iniziarsi ai misteri della politica internazionale, di vegliare sugli atti dei loro rispettivi governi, di opporsi a essi, se è necessario, con tutti i mezzi in loro potere»; occorre che esse si rendano conto che la lotta per una «politica estera» di appoggio alle nazioni oppresse è parte integrante della «lotta generale per l'emancipazione della classe operaia» (MEW, 16; 11 e 13). Come spiegare questa affermazione così impegnativa?

3. «Lotte di classe e nazionali»: «genus» e «species»

Oltre allo «sfruttamento (*Ausbeutung*) del lavoro» che nell'ambito di un singolo paese condanna l'operaio alla «schiavitù moderna», *Miseria della filosofia*, il *Manifesto del partito comunista* e altri testi coevi denunciano lo «sfruttamento (*Exploitation*) di una nazione da parte di un'altra» ovvero lo «sfruttamento (*Exploitation*) che ha luogo tra i popoli» (MEW, 4; 164, 84, 479 e 416). Per quanto riguarda l'Irlanda, bisogna tener presente che «lo sfruttamento (*Ausbeutung*) di questo paese» costituisce «una delle principali fonti della ricchezza materiale» dell'Inghilterra (MEW, 32; 667). A provocare la lotta di classe è solo lo sfruttamento che ha luogo nell'ambito di un singolo paese? È dello stesso anno del *Manifesto del partito comunista* una perentoria messa in guardia di Marx: coloro che «non riescono a capire in che modo un paese può arricchirsi a spese degli altri» tanto meno sono in grado di capire «in che modo all'interno di un singolo paese una classe può arricchirsi a spese di un'altra» (MEW, 4; 457). Ben lungi dall'essere di scarsa rilevanza dal punto di vista della lotta di classe, lo sfruttamento e l'oppressione che si sviluppano a livello internazionale sono una precondizione, almeno sul piano metodologico, per la comprensione del conflitto sociale e della lotta di classe a livello nazionale.

Assieme alla «liberazione» ovvero all'«emancipazione economica del proletariato», Marx ed Engels rivendicano, come sappiamo, la «liberazione» ovvero l'«emancipazione» delle «nazioni oppresse». È lotta di classe quella mirante alla liberazione/emancipazione delle classi sfruttate ma non quella che si propone di conseguire la liberazione/emancipazione delle nazioni sfruttate (e

oppresses)? È lotta di classe quella di cui è protagonista una classe che ha conseguito l'emancipazione politica ma non quella economica e sociale, mentre non sarebbe lotta di classe la lotta condotta da una nazione che è al di qua della stessa emancipazione politica?

Non avendo conseguito l'emancipazione economica e sociale, il proletariato è sottoposto alla «schiavitù moderna». È un'espressione che fa subito pensare alla schiavitù propriamente detta. E di nuovo s'impone una domanda: è lotta di classe quella di cui sono protagonisti coloro che sono sottoposti alla «schiavitù moderna», alla «schiavitù emancipata» ovvero alla «schiavitù salariata», alla «schiavitù indiretta dei bianchi in Inghilterra», e non invece la lotta i cui protagonisti sono sottoposti alla «schiavitù reale», alla «schiavitù diretta dei neri sull'altro lato dell'Atlantico» (MEW, 2; 129, MEW, 17; 342 e MEW, 15; 317)? È lotta di classe quella il cui soggetto è definito dai *Grundrisse*, con espressione insolita, l'«operaio libero» (G, 497), e non invece la lotta i cui soggetti, per dirla con *L'ideologia tedesca*, sono gli schiavi «negri protagonisti della rivoluzione di Haiti» e gli schiavi «negri fuggiaschi di tutte le colonie» (MEW, 3; 290)?

Vediamo in che termini Marx condanna la società borghese. Diamo prima la parola a *Miseria della filosofia*: «I popoli moderni non hanno saputo fare altro che mascherare la schiavitù nel loro proprio paese e l'hanno imposta senza maschera al Nuovo mondo» (MEW, 4; 132). Alcuni anni dopo, tenendo presente in particolare il dominio coloniale imposto all'India dalla Gran Bretagna, Marx ribadisce: «La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli, non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude» (MEW, 9; 225, MEGA, I, 12; 252). È lotta di classe solo quella che mette in discussione la schiavitù mascherata e la barbarie camuffata e agghindata? Credo che sarebbe assurdo rispondere in modo affermativo a tale domanda e non far valere la categoria di lotta di classe proprio là dove sfruttamento e oppressione sono più aperti e più brutali.

Ma ritorniamo alla testimonianza di Longuet. Dopo aver riferito dell'interesse e della passione che Marx (suo suocero) riservava ai «moti delle nazionalità oppresse», essa così prosegue: «La sua filosofia non era una casistica; mai si sarebbe rifugiata in ambigui cavilli dove era in gioco la chiara, aperta teoria della lotta di classe» (in Enzensberger 1977, pp. 328-29). Chiaro è il nesso qui istituito tra lotte nazionali e lotte di classe. È corretta questa lettura?

Nel 1849, scrivendo *Lavoro salariato e capitale*, Marx s'interroga sui «rapporti economici che formano la base materiale delle attuali lotte di classe e nazionali» (*Klassenkämpfe und Nationalkämpfe*) e dichiara di voler «seguire la lotta di classe (*den Klassenkampf*) nella sua storia quotidiana» (MEW, 6; 397). A giudicare da questo brano, sembrerebbe che le «lotte nazionali» siano da sussumere sotto la categoria di «lotta di classe» intesa in senso ampio. Può essere allora opportuno il confronto con un altro brano, contenuto nella già citata lettera dell'aprile 1870, in cui Marx procede a un'analisi approfondita della questione irlandese. Leggiamo la conclusione:

In Irlanda la questione della terra [storicamente espropriata dai coloni inglesi al popolo irlandese] è sinora la forma esclusiva della questione sociale, in quanto essa è una questione esistenziale, una questione di vita e di morte per l'immensa maggioranza del popolo irlandese, cioè in quanto essa è al tempo stesso inseparabile dalla questione nazionale (MEW, 32; 668).

In Irlanda non c'è una «questione sociale» al di fuori della «questione nazionale»; interviene di fatto un'identità tra l'una e l'altra, almeno per tutto un periodo storico, finché non sia stata conseguita l'indipendenza. La «questione sociale» è qui la categoria più generale, il genere, che nella situazione concreta dell'infelice isola da secoli sfruttata e oppressa dalla Gran Bretagna si presenta sotto la specie di «questione nazionale». Per chi ancora non avesse capito, Marx ribadisce: non si deve mai perdere di vista il «significato sociale della questione irlandese» (MEW, 32; 669-70); non si può comprendere la *species* staccandola dal *genus*. In modo analogo possiamo argomentare in relazione al brano di *Lavoro salariato e capitale* che parla di «lotte di classe e nazionali»: lotta di classe è il *genus* che, in determinate circostanze, assume la forma specifica di «lotta nazionale».

Se le classi e la lotta di classe si costituiscono e si sviluppano sulla «base materiale» della

produzione e distribuzione delle risorse e dei mezzi che assicurano la vita, sulla base dei «rapporti sociali vitali» e dei «reali rapporti di vita» (MEW, 23; 393 n.), è chiaro che occorre tener presente la «divisione del lavoro» a livello non solo nazionale ma anche internazionale, senza mai perdere di vista «il mercato mondiale» (MEW, 27; 454).

Ai popoli privati della loro indipendenza, e soprattutto ai popoli sottoposti al dominio e al saccheggio coloniale, l'ordinamento esistente riserva una divisione del lavoro particolarmente rivoltante. Nelle colonie – osserva Marx nell'estate 1853 con riferimento all'India – il capitalismo trascina «popoli interi attraverso il sangue e il sudiciume, la miseria e l'abbruttimento» (MEW, 9; 224 e MEGA, I, 12; 251). Sappiamo che anche l'Irlanda è una «colonia» e in essa – osserva Engels – della «cosiddetta libertà dei cittadini inglesi» non c'è traccia; «in nessun paese ho visto tanti gendarmi» (MEW, 29; 56). Per l'esattezza – incalza Marx in un articolo del gennaio 1859 – si tratta di un'oppressione che rivela tendenze genocide: «In Irlanda i proprietari terrieri [inglesi] si sono alleati per una diabolica guerra di sterminio contro i contadini poveri [irlandesi] ovvero, per usare il loro linguaggio, essi si sono alleati al fine di condurre un esperimento economico, quello di 'sfoltire' la terra di bocche inutili» (MEW, 12; 671). Occorre prendere atto della differenza specifica che, rispetto alla metropoli capitalistica, caratterizza la questione sociale e la lotta di classe nelle colonie: qui la divisione internazionale del lavoro trasforma i popoli assoggettati in una massa di servi o schiavi su cui può essere esercitato di fatto un potere di vita e di morte. In secondo luogo, a subire questa condizione è il popolo nel suo complesso, la nazione in quanto tale. E dunque: una cosa è l'Inghilterra, il paese che «domina il mercato mondiale», che impone la «schiavitù dell'Irlanda» e che costituisce la «nazione dominante»; un'altra cosa è l'Irlanda, ridotta a «semplice pascolo, che fornisce al mercato inglese carne e lana al più basso prezzo possibile» e la cui popolazione viene drasticamente ridotta «mediante l'espropriazione e la forzata emigrazione» (MEW, 32; 667-69).

Forse adesso diviene più chiaro il significato dell'espressione utilizzata dal *Manifesto del partito comunista*: «lotte di classe» (*Klassenkämpfe*). Il plurale non sta a denotare la ripetizione dell'identico, il continuo ricorrere nella medesima forma della medesima lotta di classe; no, il plurale rinvia alla molteplicità delle configurazioni che può assumere la lotta di classe.

Possiamo concludere su questo punto. Marx non definisce in modo chiaro e univoco il rapporto tra lotta di classe e lotta nazionale, questione sociale e questione nazionale, e solo a tratti giunge alla formulazione più matura che implicitamente distingue tra *genus* e *species*. Resta il fatto che l'interesse e la passione con cui egli segue i «moti delle nazionalità oppresse» sono espressione non già di distrazione rispetto alla lotta di classe e alla questione sociale, bensì di sforzo per cogliere le loro concrete manifestazioni. Le nazioni oppresse sono chiamate a essere le protagoniste della seconda grande lotta di classe per l'emancipazione.

4. La condizione della donna e la «prima oppressione di classe»

Il genere delle lotte di classe emancipatrici annovera una terza specie, oltre le due già viste. Sì, c'è un altro gruppo sociale, assai numeroso anzi così numeroso da costituire (o superare) la metà della popolazione complessiva, un gruppo sociale che subisce l'autocrazia» e che attende la «liberazione» (*Befreiung*): si tratta delle donne, sulle quali pesa l'oppressione che tra le mura domestiche esercita il maschio (MEW, 21; 158). Sto citando da un testo (*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*) che Engels pubblica nel 1884. È vero, Marx è morto da un anno ma già tra il 1845 e il 1846 l'*Ideologia tedesca*, il testo cui Engels esplicitamente si richiama, osserva che nella famiglia patriarcale «la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo» (MEW, 3; 32). A sua volta il *Manifesto*, che non si stanca di rimproverare alla borghesia la riduzione del proletario a macchina e a strumento di lavoro, fa notare che «il borghese vede nella propria moglie un semplice strumento di produzione»; ebbene, «si tratta per l'appunto di abolire la posizione delle donne come semplici strumenti di produzione» (MEW, 4; 478-79). La categoria utilizzata per definire la condizione dell'operaio nella fabbrica capitalistica vien fatta valere anche per definire la condizione della donna nell'ambito della famiglia patriarcale.

Considerato nel suo complesso, il sistema capitalistico si presenta come un insieme di rapporti più o meno servili imposti da un popolo a un altro popolo a livello internazionale, da una classe all'altra nell'ambito di un singolo paese e dall'uomo alla donna nell'ambito di una medesima classe. Si comprende allora la tesi che Engels formula riallacciandosi a François-Marie-Charles Fourier e che è cara anche a Marx, la tesi secondo cui l'emancipazione femminile è «la misura dell'emancipazione universale» (MEW, 20; 242 e 32; 583). Nel bene o nel male, il rapporto uomo/donna è una sorta di microcosmo che rispecchia l'ordinamento sociale complessivo: nella Russia largamente premoderna, soggetti a un'impetosa oppressione da parte dei loro signori, i contadini – osserva Marx – procedono a loro volta a «orribili bastonature a morte delle loro mogli» (MEW, 32; 437). O si prenda la fabbrica capitalistica: se incombe su tutti gli operai, è sulle donne – sottolinea Engels – che si fa avvertire in modo particolarmente umiliante il potere dispotico del padrone: «la sua fabbrica è insieme il suo harem» (MEW, 2; 373).

Non è difficile trovare nella cultura del tempo voci che denunciano il carattere oppressivo della condizione femminile. Nel 1790 Condorcet (1968, vol. 10, p. 121) definisce «atto di tirannide» l'esclusione della donna dai diritti politici. L'anno dopo, la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, di cui è autrice Olympia de Gouges, richiama l'attenzione nell'articolo 4 sulla «tirannia perpetua» imposta dall'uomo alla donna. In Inghilterra, oltre mezzo secolo più tardi, di «schiavitù della donna», di «tirannia domestica» e di «servitù reale» (*actual bondage*) sancita per legge parla J.S. Mill (1963-91, pp. 264, 288 e 323 = Mill 1926, pp. 18, 68 e 139).

Ma quali sono le cause di tale oppressione e della diffusa insensibilità dinanzi ad essa? Condorcet (1968, vol. 10, p. 121) condanna il «potere dell'abitudine», che ottunde il sentimento della giustizia anche negli «uomini illuminati». In modo analogo argomenta Mill (1963-91, pp. 263-64 = Mill 1926, pp. 15, 17 e 19), il quale rinvia a quell'insieme di «consuetudini», «pregiudizi», «superstizioni» che bisogna superare o neutralizzare mediante «una sana psicologia». Se pur si fa riferimento alle relazioni sociali, si tratta solo delle «relazioni sociali dei due sessi»: esse sanciscono la schiavitù o subalternità della donna a causa della «inferiorità della sua forza muscolare» e del perdurare in questo ambito della «legge del più forte».

Non viene indagato il nesso tra la condizione della donna e le altre forme di oppressione. Anzi, agli occhi di Mill (1963-91, pp. 264-65 = Mill 1926, p. 19) il rapporto uomo/donna si configura come una sorta di isola in cui continua a sopravvivere la logica della sopraffazione, in altri ambiti già largamente dileguata: «Noi viviamo, o per lo meno una o due delle nazioni più avanzate del mondo vivono in uno stato nel quale la legge del più forte sembra totalmente abolita, né sembra più servire di norma agli affari degli uomini». Dal punto di vista di Marx ed Engels, invece, il rapporto tra metropoli capitalistica (le «nazioni più avanzate del mondo») e colonie è più che mai un rapporto di dominio e di sopraffazione; e nella stessa metropoli capitalistica la coazione economica (non più giuridica) continua a presiedere alle relazioni tra capitale e lavoro.

Semmai è Mary Wollstonecraft (2008, p. 30) a collegare la denuncia della «dipendenza servile» riservata alla donna con la messa in stato d'accusa dell'ordinamento sociale esistente. Il dominio maschilistico sembra far tutt'uno con l'Antico regime. Se i campioni della lotta per l'abolizione della schiavitù puntano il dito contro l'«aristocrazia dell'epidermide» ovvero la «nobiltà della pelle» (Losurdo 2005, cap. 5, § 6), la militante femminista prende di mira quello che ai suoi occhi si configura come il potere aristocratico dei maschi; la denuncia di quest'ultimo va di pari passo con la condanna delle «ricchezze» ereditarie e degli «onori ereditari», con la condanna delle «assurde distinzioni di ceto». In ogni caso, «le donne non si libereranno» realmente «fino a quando i ceti non si mescoleranno» e «non si stabilirà più eguaglianza nella società» nel suo complesso (Wollstonecraft 2008, pp. 109 e 139).

Altre volte, la femminista e giacobina inglese sembra mettere in discussione la stessa società capitalistica. Sì, le donne dovrebbero «avere dei rappresentanti invece di essere governate arbitrariamente senza alcuna voce in capitolo nelle deliberazioni del governo». Ma occorre non perdere di vista che in Inghilterra a essere esclusi dai diritti politici sono anche gli operai:

L'intero sistema di rappresentanza in questo paese è solo una comoda occasione di dispotismo, le donne

non dovrebbero lamentarsi che sono rappresentate nella stessa misura in cui lo è la numerosa classe di operai, lavoratori accaniti che pagano per il sostentamento della famiglia reale quando riescono a stento a saziare con il pane la bocca dei figli (Wollstonecraft 2008, p. 113).

Non mancano i punti di contatto tra condizione operaia e condizione femminile: come per i membri della classe operaia, «i pochi lavori aperti alle donne, ben lontani dall'essere liberali, sono servili». Infine, nell'ambito di questa critica a tutto campo dei rapporti di dominio che caratterizzano l'ordinamento sociale esistente, le stesse donne (in particolare quelle di condizione più agiata) devono sapersi mettere in discussione: esse danno prova di «follia», per «il modo in cui trattano i servitori in presenza dei bambini, permettendo ai figli di credere che questi debbano servirli e sopportarne gli umori» (Wollstonecraft 2008, pp. 115 e 137).

La «giacobina inglese», che costituisce una geniale eccezione, sembra in qualche modo anticipare Marx ed Engels, i quali istituiscono un nesso tra divisione del lavoro nell'ambito della famiglia e divisione del lavoro nell'ambito della società. Il secondo in particolare formula la tesi secondo cui «la moderna famiglia nucleare è fondata sulla schiavitù domestica, aperta o camuffata, della donna»; in ogni caso, «il maschio è il borghese mentre la donna rappresenta il proletariato» (MEW, 21; 75).

Fra i contemporanei di Marx ed Engels, a sviluppare un'analisi che potrebbe essere accostata alla loro non è J.S. Mill, bensì Nietzsche, sia pure con un giudizio di valore contrapposto. Il critico implacabile della rivoluzione in quanto tale, compresa la rivoluzione femminista, paragona la condizione della donna a quella dei «miserabili dei ceti inferiori», degli «schiavi del lavoro (*Arbeitssklaven*) o carcerati» (*Genealogia della morale*, III, 18) e indirettamente accosta movimento femminista, movimento operaio e movimento abolizionista: tutti e tre vanno affannosamente alla ricerca, per denunciarle con indignazione, delle diverse «forme di schiavitù e di servaggio», come se il constatarle non fosse la conferma che la schiavitù è «il fondamento di ogni civiltà superiore» (*Al di là del bene e del male*, 239).

Ovviamente, il motivo del nesso tra assoggettamento della donna e oppressione sociale nel suo complesso è sviluppato in modo più ampio e organico da Engels, sempre richiamandosi all'*Ideologia tedesca*, da lui scritta assieme a Marx e a lungo rimasta inedita: «la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile». È una vicenda che ha una lunga storia alle spalle e che non è ancora giunta a conclusione:

Il rovesciamento del matriarcato segnò la sconfitta sul piano storico universale del sesso femminile. L'uomo prese nelle mani il timone della casa, la donna fu avvilita, asservita, resa schiava delle sue voglie e semplice strumento per produrre figli (*Werkzeug der Kinderzeugung*). Questo stato di degradazione della donna [...] è stato poco per volta abbellito e dissimulato, a tratti ha assunto forme più blande, ma non è stato affatto eliminato (MEW, 21; 68 e 61).

5. Le lotte di classe delle classi sfruttatrici

Mi sono occupato sinora delle tre grandi lotte di classe emancipatrici, chiamate a modificare radicalmente la divisione del lavoro e i rapporti di sfruttamento e di oppressione che sussistono a livello internazionale, in ogni singolo paese e nell'ambito della famiglia. Occorre però non perdere di vista le lotte di cui sono protagoniste le classi sfruttatrici.

Vediamo in che modo, nel novembre 1848, Marx sintetizza gli avvenimenti cruciali di quell'anno: «A Napoli i lazzaroni alleati con la monarchia contro la borghesia. A Parigi, la più grande lotta storica che mai abbia avuto luogo: la borghesia alleata coi lazzaroni contro la classe operaia» (MEW, 6; 10). Lotta di classe è anche quella con cui la reazione feudale, avvalendosi anche dell'appoggio dei lazzaroni, soffoca a Napoli la rivoluzione democratico-borghese; e lotta di classe è anche la spietata repressione con cui la borghesia francese, grazie sempre all'appoggio del sottoproletariato urbano, mette a tacere nelle giornate di giugno la disperazione e la rivolta degli operai parigini.

Infine, ritorniamo per l'ultima volta alla testimonianza di Longuet. Questi, a conferma della «chiara, aperta teoria della lotta di classe» professata da Marx e dalla sua cerchia familiare, aggiunge un'ulteriore particolare: «In quella casa non si esitò mai a prendere posizione nei confronti dei conflitti nei quali si potevano riconoscere 'le diverse frazioni della borghesia'» (in Enzensberger 1977, pp. 328-29). Come si vede, si parla di «lotta di classe» anche in relazione ai conflitti tra le «diverse frazioni della borghesia», a conflitti cioè che contrappongono classi sfruttatrici o loro frazioni. Come sottolinea il *Manifesto*, «la borghesia è sempre in lotta: dapprima contro l'aristocrazia, poi contro quelle parti della borghesia stessa i cui interessi sono in contraddizione col progresso dell'industria, e sempre contro la borghesia di tutti i paesi stranieri». Se la lotta contro l'aristocrazia stimola le rivoluzioni che segnano il crollo dell'Antico regime, la concorrenza economica tra le borghesie dei diversi paesi capitalisti può sfociare in una «guerra industriale di annientamento tra le nazioni» (MEW, 4; 471 e 485). Probabilmente, si fa qui riferimento alle guerre dell'epoca napoleonica: esse vedono come principali protagonisti due paesi, l'Inghilterra e la Francia, che si sono lasciati alle spalle l'Antico regime e che si affrontano su più continenti per il controllo del mercato mondiale. Ma, mentre traccia il bilancio storico del passato, l'«annientamento» in cui sfocia la lotta di classe tra le contrapposte borghesie capitalistiche ci fa pensare alla carneficina della prima guerra mondiale, che si sarebbe verificata oltre sessant'anni dopo la pubblicazione del *Manifesto*.

6. 1848-49: una «lotta di classe in forme politiche colossali»

Il quadro intricato delle lotte di classe, che comincia a emergere, non è ancora completo. Le abbiamo viste all'opera separatamente l'una dall'altra; senonché, una concreta situazione storica, e soprattutto una grande crisi storica, è caratterizzata dall'intrecciarsi di lotte di classe molteplici e contraddittorie.

Conviene soffermarsi sulle grandi crisi storiche di cui gli autori del *Manifesto del partito comunista* sono testimoni. Del biennio rivoluzionario 1848-49 abbiamo due bilanci, entrambi scritti a caldo da Marx. Il primo, dell'aprile 1849, è contenuto in *Lavoro salariato e capitale*, che in apparenza, a giudicare dal titolo, dovrebbe trattare un argomento di carattere più strettamente economico e sindacale. In realtà, Marx colloca la «lotta di classe» quotidiana nel quadro degli sconvolgimenti in quel momento in corso: la «disfatta degli operai rivoluzionari d'Europa» (insorti a Parigi nel giugno 1848); le «eroiche guerre di indipendenza» e gli «sforzi disperati della Polonia, dell'Italia e dell'Ungheria»; il profilarsi all'orizzonte di una possibile «guerra mondiale» che vedrebbe fronteggiarsi «la rivoluzione proletaria e la controrivoluzione feudale»; l'affamamento dell'Irlanda (la terribile carestia che ha decimato gli abitanti dell'isola e che è stata salutata da autorevoli esponenti della classe dominante inglese come un intervento della Provvidenza teso a sfolire un popolo barbarico e riottoso); il contributo fornito con modalità diverse allo schiacciamento del movimento rivoluzionario da Inghilterra e Russia e il ricadere quindi dell'Europa «nella sua vecchia duplice schiavitù, nella schiavitù anglo-russa» col ribadito «asservimento e sfruttamento commerciale delle classi borghesi delle diverse nazionalità europee da parte del despota del mercato mondiale: l'Inghilterra». Il mondo ha così visto «svilupparsi la lotta di classe, nel 1848, in forme politiche colossali»; nulla è rimasto estraneo «alla lotta di classe e alla rivoluzione europea» (MEW, 6; 397-98). Invece che presentarsi in veste immediatamente economica, la lotta di classe ha assunto le forme politiche più diverse (rivolte operaie e popolari, insurrezioni nazionali, repressione scatenata dalla reazione interna e internazionale col ricorso a strumenti militari o economici) ma, ben lungi dal dileguare, è divenuta più aspra.

A tracciare il secondo bilancio sono *Le lotte di classe in Francia*. Siamo nel 1850 e agli occhi di Marx la crisi non è ancora giunta a conclusione e anzi potrebbe dischiudere nuove grandiose prospettive rivoluzionarie:

La disfatta di giugno [infiatta agli operai parigini] rivelò alle potenze dispotiche d'Europa il segreto che la Francia era costretta ad ogni costo a mantenere la pace all'esterno, per poter condurre la guerra civile

all'interno. In questo modo i popoli che avevano iniziato la lotta per la loro indipendenza nazionale vennero dati in balia alla prepotenza della Russia, dell'Austria e della Prussia, ma in pari tempo la sorte di queste rivoluzioni nazionali venne subordinata alla sorte della rivoluzione proletaria; esse vennero spogliate della loro apparente autonomia, della loro apparente indipendenza dal grande rivolgimento sociale. Né l'ungherese, né il polacco né l'italiano possono essere liberi fino a che rimane schiavo l'operaio!

Infine, in seguito alle vittorie della Santa Alleanza, l'Europa ha preso un aspetto tale che ogni nuovo sollevamento proletario in Francia dovrà coincidere in modo diretto con una *guerra mondiale*. La nuova rivoluzione francese sarà costretta ad abbandonare immediatamente il terreno nazionale e a *conquistare il terreno europeo*, sul quale soltanto la rivoluzione sociale del XIX secolo può attuarsi (MEW, 7; 33-34).

È da prevedere un intervento delle potenze controrivoluzionarie simile a quello del 1792. Di conseguenza:

La guerra di classe (*Klassenkrieg*) in seno alla società francese si allarga in una guerra mondiale (*Weltkrieg*), in cui le nazioni muovono l'una contro l'altra (MEW, 7; 79).

In questo quadro l'impazienza rivoluzionaria tende a bruciare nell'immaginazione le tappe di un lungo (e ben più complesso) processo storico. Ma qui mi preme indagare in primo luogo l'aspetto teorico e categoriale: a configurarsi come «guerra di classe» è la «guerra mondiale», l'intreccio di rivoluzioni e di conflitti internazionali.

Chiaramente, il biennio 1848-49 richiama alla memoria di Marx la crisi storica apertasi nel 1789 che, a partire dall'invasione della Francia da parte delle potenze impegnate a difendere l'Antico regime, vede anch'essa intrecciarsi e confluire in una guerra mondiale o europea rivoluzioni e conflitti internazionali. La novità più rilevante della nuova crisi è che i suoi protagonisti sono non più due ma tre soggetti sociali: all'aristocrazia e alla borghesia si è aggiunto il proletariato che, negli auspici di Marx, potrebbe svolgere un ruolo decisivo abbattendo, al di là dell'Antico regime, lo stesso capitalismo. Resta fermo che in entrambe le crisi storiche, assumendo una configurazione di volta in volta diversa, la lotta di classe divampa in «forme politiche colossali» (per usare il linguaggio di *Lavoro salariato e capitale*) e che la «guerra di classe» finisce per configurarsi come «guerra mondiale» (per citare questa volta *Le lotte di classe in Francia*).

La lotta di classe non si presenta quasi mai allo stato puro, quasi mai si limita a coinvolgere i soggetti direttamente antagonisti; soprattutto, è proprio grazie a questa mancanza di «purezza» che essa può sfociare in una rivoluzione sociale vittoriosa. Marx ipotizza che un «sollevamento proletario» si verifichi anche nel paese capitalistico più sviluppato. L'intervento controrivoluzionario prenderebbe allora di mira l'Inghilterra, dove comunque il peso della classe operaia risulta minaccioso dal punto di vista delle potenze decise a mantenere ad ogni costo l'ordinamento esistente. Nel corso della «guerra mondiale» ovvero del nuovo intreccio di rivoluzioni e guerre che ne scaturirebbe, si creerebbero così le condizioni favorevoli per il verificarsi di un avvenimento destinato a segnare una svolta nella storia mondiale: «Il proletariato sarà spinto alla testa del popolo che domina il mercato mondiale, alla testa dell'Inghilterra. La rivoluzione che qui troverà non già la sua fine, bensì il suo inizio di organizzazione, non sarà una rivoluzione di breve respiro» (MEW, 7; 79). A suo tempo, l'intervento delle potenze feudali contro la Francia rivoluzionaria aveva stimolato la radicalizzazione giacobina, aveva significato l'avvento al potere di un ceto politico e ideologico non organicamente legato alla borghesia e che anzi, come sottolinea *L'ideologia tedesca*, la borghesia riesce a riassorbire solo più tardi e con fatica (*infra*, cap. VIII, § 2). Un eventuale intervento controrivoluzionario contro l'Inghilterra immersa in una crisi rivoluzionaria potrebbe finire col mettere in moto un processo simile, chiamando in questo caso i socialisti a dirigere lo sforzo per la difesa al tempo stesso delle conquiste sociali e dell'indipendenza nazionale.

Se evidente è l'ispirazione a tratti onirica del quadro tracciato da Marx nel 1850, per un altro verso innegabile è la lungimiranza pressoché profetica che esso testimonia. In occasione di grandi crisi storiche, caratterizzate dall'intreccio di conflitti sul piano interno e internazionale, la lotta di classe si acutizza e diventa lotta rivoluzionaria in un paese investito da una crisi nazionale senza precedenti. Si tratta di uno scenario evocato anche dall'ultimo Engels. Questi, in una lettera ad

August Bebel del 13 ottobre 1891, sottolinea l'aggravarsi dei pericoli di guerra. Che cosa avverrebbe se la Germania, dove è all'opera il più forte partito socialista, dovesse essere attaccata dalla Russia zarista (appoggiata a Ovest dai suoi alleati) ed essere minacciata nella sua stessa «esistenza nazionale»? «Potrebbe accadere che, dinanzi alla viltà dei borghesi e degli Junker, che vogliono solo salvare la loro proprietà, noi siamo l'unico reale ed energico partito della guerra. Naturalmente, potrebbe anche accadere che noi giungiamo al governo e ripetiamo il 1794, al fine di respingere i russi e i loro alleati» (MEW, 38; 176).

È un brano al quale nel 1914 si richiamerà la socialdemocrazia tedesca al fine di giustificare il suo appoggio alla guerra imperialista: un richiamo assai bizzarro, che indirettamente paragona la Germania di Guglielmo II alla Francia di Robespierre! Resta il fatto che un aspetto essenziale del Novecento è costituito dal fiorire di movimenti di liberazione nazionale che finiscono con l'essere egemonizzati da partiti comunisti o di ispirazione comunista. E lo sviluppo di questi movimenti è scandito per l'appunto da due guerre mondiali in cui l'aspetto dell'intervento controrivoluzionario è presente in modo più o meno massiccio: all'intervento dell'Intesa contro la Russia sovietica fa seguito, oltre vent'anni dopo, l'aggressione della Germania hitleriana che mira al tempo stesso a liquidare il movimento socialista e a edificare a Est il suo impero coloniale, col risultato però che la disfatta subita da questo progetto suscita a livello planetario una gigantesca ondata di rivoluzioni anticoloniali. E di nuovo, per riprendere il linguaggio di Marx, vediamo «svilupparsi la lotta di classe [...] in forme politiche colossali» e la «guerra di classe» configurarsi come «guerra mondiale».

7. 1861-65: una «crociata della proprietà contro il lavoro»

Oltre due decenni dopo la crisi rivoluzionaria del 1848-49, Marx ed Engels sono testimoni della tragedia della Comune di Parigi, ma in questo caso lo scontro tra borghesi e proletari è sotto gli occhi di tutti, se non altro per i plotoni di esecuzione che i primi mettono all'opera contro i secondi. Conviene invece occuparsi di una più complessa vicenda storica, che i due filosofi e militanti rivoluzionari seguono da un osservatorio collocato a migliaia di chilometri di distanza. Mi riferisco alla Guerra di secessione, che il primo libro del *Capitale*, pubblicato nel 1867, definisce «l'unico avvenimento grandioso (*großartiges Ereignis*) della storia dei giorni nostri» (MEW, 23; 270, n. 90). È un'espressione che fa pensare a quella alcuni anni prima utilizzata a proposito della rivolta degli operai parigini, dell'«insurrezione di giugno» 1848, definita «l'avvenimento più colossale (*kolossalstes Ereignis*) nella storia delle guerre civili europee» (MEW, 8; 121).

Il *capitale* istituisce un parallelismo soprattutto tra la Guerra di secessione e la lotta (in Inghilterra e in Francia) contro condizioni di lavoro che di fatto costringono gli operai a «lavorare a morte»: se l'abolizione della schiavitù nera è il risultato della «guerra civile americana», analogamente «la limitazione e regolamentazione legale della giornata lavorativa viene strappata a viva forza attraverso una guerra civile semisecolare» (MEW, 23; 270 n., 271 e 312-13). Se negli USA il decreto di emancipazione vieta la compravendita degli schiavi neri, in Europa la regolamentazione legislativa dell'orario di lavoro impedisce agli operai di «vender sé e la loro schiatta alla morte e alla schiavitù, per mezzo di un volontario contratto con il capitale» (MEW, 23; 320). Se al di là dell'Atlantico all'elezione di Lincoln, sospettato di essere abolizionista, fa seguito la secessione degli Stati schiavisti, i capitalisti inglesi reagiscono alla riduzione e regolamentazione dell'orario di lavoro con una «*Proslavery Rebellion* in miniatura», con un'agitazione in difesa del mantenimento nella sua purezza della schiavitù salariata (MEW, 23; 302 e 305).

In entrambi i casi, abbiamo a che fare con una lotta di classe condotta al tempo stesso dal basso e dall'alto; negli USA, soprattutto nell'ultima fase del conflitto, l'esercito dell'Unione vede le sue file ingrossarsi grazie all'affluire di schiavi o ex schiavi, che abbandonano i loro padroni o ex padroni per contribuire alla sconfitta della secessione schiavista, mentre in Inghilterra l'agitazione operaia è di vecchia data; in entrambi i paesi la borghesia riformatrice svolge un ruolo

importante. Siamo in presenza di una lotta di classe emancipatrice, che non si presenta allo stato puro, come scontro tra sfruttati e sfruttatori, oppressi e oppressori.

Certo, il carattere «impuro» della Guerra di secessione era ancora più marcato e più evidente, e non solo per il fatto che a scontrarsi non erano (almeno a prima vista) una classe dominante e una classe oppressa. Per di più, a ispirare il Nord era tutt'altro che il puro zelo abolizionista; lo stesso Lincoln assicurava che agli Stati schiavisti disposti a dar prova di lealismo nazionale era garantito il tranquillo godimento dell'autogoverno (e della proprietà privata in bestiame umano). Su tutto ciò, al fine di giustificare la loro simpatia per il Sud, facevano leva settori importanti della borghesia inglese, che così argomentavano: l'Unione combatteva in primo luogo per le tariffe doganali protezionistiche (necessarie per la promozione di uno sviluppo industriale autonomo) e per la difesa dell'integrità territoriale (e del vasto mercato nazionale di cui aveva bisogno la borghesia statunitense). In modo non dissimile si atteggiavano personalità significative del movimento socialista (*infra*, cap. IV, § 2): era giustificato un bagno di sangue solo per assecondare la borghesia industriale del Nord contro l'aristocrazia fondiaria del Sud, ovvero per sostituire una classe sfruttatrice a un'altra e per imporre la generalizzazione della schiavitù salariata scalzando la schiavitù classica? Tanto più meschina si presentava la posta in gioco per il fatto che le condizioni materiali degli schiavi salariati non erano poi migliori di quelle degli schiavi propriamente detti. A colmare la misura era l'ipocrisia che settori consistenti della classe operaia inglese rimproveravano agli abolizionisti del loro paese: questi si intenerivano per gli schiavi neri collocati al di là dell'Atlantico ma restavano impassibili dinanzi alla tragedia degli schiavi bianchi in casa propria.

Dei limiti dell'abolizionismo inglese era ben consapevole Marx, che nel *Capitale* esprimeva tutto il suo disprezzo per quella figura idealtipica che era la duchessa di Southerland: la nobildonna riceveva a Londra «con grande sfarzo la signora Beecher Stowe, abolizionista militante e autrice della *Capanna dello zio Tom*, ostentando la sua simpatia per gli schiavi negri della repubblica americana», ma al tempo stesso era spietata nei confronti dei suoi «schiavi», «sistematicamente cacciati» dalle loro terre, condannati a morire di inedia e talvolta spazzati via assieme ai villaggi da loro abitati e così «sterminati» (MEW, 23; 758-59 e n. 218).

E, tuttavia, sin dal suo primo articolo sulla «New York Daily Tribune» – apparso l'11 ottobre del 1861 – Marx respingeva con nettezza gli argomenti appena visti: è vero, Lincoln aveva assicurato di mirare solo a preservare l'integrità territoriale degli USA, ma «il Sud da parte sua ha iniziato la guerra proclamando a chiare note che 'la peculiare istituzione' era l'unico e precipuo obiettivo della ribellione». D'altro canto, la Costituzione della Confederazione «aveva riconosciuto per la prima volta la schiavitù come una cosa buona in sé e per sé, un baluardo di civiltà e un'istituzione divina. Se il Nord dichiarava di lottare per l'Unione, il Sud si gloriava di ribellarsi per la supremazia della schiavitù» (MEW, 15; 305). E dunque la posta in gioco era chiara: si trattava di difendere o di liquidare la «schiavocrazia sudista» (MEW, 15; 309).

Come si vede, si assiste a un sorprendente rovesciamento di posizioni. A far ricorso a una critica dell'ideologia (di tipo economicistico e riduzionistico) erano i settori filosudisti della classe dominante inglese (di solito incline a celebrare la purezza dei valori spirituali), mentre a sottolineare il significato e la valenza abolizionista della guerra del Nord era Marx, il grande e pungente critico dell'ideologia. Per quali ragioni? Cerco di sintetizzare perché la guerra dell'Unione mirante a stroncare la secessione schiavista si configurava agli occhi di Marx come una gigantesca ed emancipatrice lotta di classe:

a) Occorreva sconfiggere una società dominata da un'«oligarchia» e «dove tutto il lavoro produttivo è accollato ai *niggers*» (MEW, 30; 287). Come è stato giustamente osservato, «per gran parte della storia umana l'espressione 'lavoro libero' fu un ossimoro» (Drescher 1999, p. 401) e un ossimoro particolarmente clamoroso era, negli anni che precedono la Guerra di secessione, nel Sud degli Stati Uniti dove, per dirla con Tocqueville (1951, vol. 1.1, pp. 392 e 362), «il lavoro si confondeva con l'idea di schiavitù». Rompere con questa tradizione significava conferire dignità all'idea stessa di lavoro e conseguire un'importante vittoria ideologica; soprattutto, emancipando il lavoro «in pelle nera» dalla schiavitù propriamente detta, la «guerra abolizionista» dell'Unione contro gli Stati schiavisti e secessionisti del Sud avrebbe creato condizioni più

favorevoli per l'emancipazione del «lavoro in pelle bianca» (MEW, 15; 312 e 23; 318). Tanto più che «la ribellione dei proprietari di schiavi suonava le campane a martello di una crociata generalizzata della proprietà contro il lavoro» (MEW, 16; 18-19). Con questa sua osservazione Marx coglieva nel segno. Nel bel mezzo della Guerra di secessione uno dei più insigni teorici del Sud, George Fitzhugh, pur legittimando e considerando necessario e benefico l'assoggettamento dei neri, criticava l'idea di «confinare a questa razza la giustificazione della schiavitù». E in Europa, riecheggiando questi motivi e collocandoli nell'ambito di una compiuta filosofia della storia, Nietzsche celebrava quale fondamento ineliminabile della civiltà la schiavitù in quanto tale, non necessariamente quella razziale (Losurdo 2002, cap. 12, § 8).

b) Quando affermava che l'istituto della schiavitù era chiamato a regolamentare il rapporto tra capitale e lavoro in quanto tale, Fitzhugh aveva probabilmente presenti le spedizioni di «filibustieri» che partivano dal Sud per esportare la schiavitù anche in paesi dell'America centrale, quelle spedizioni che, per dirla con Marx, miravano «esplicitamente alla conquista di nuovi territori per estendersi la schiavitù e il potere degli schiavisti» (MEW, 15; 334). In effetti, negli anni precedenti la Guerra di secessione, dal Sud aveva preso le mosse William Walker che, alla testa di un piccolo esercito di avventurieri, si proponeva di conquistare il Nicaragua, al fine di reintrodurvi la schiavitù nera, di riaprire il commercio degli schiavi e di imporre il lavoro coatto agli stessi nicaraguessi (Slotkin 1994, pp. 245-61). Si comprende allora il messaggio di congratulazioni redatto da Marx nel gennaio 1865 e dall'Internazionale inviato a Lincoln in occasione della sua rielezione: «Sin dall'inizio della titanica lotta che si combatteva in America i lavoratori d'Europa hanno sentito istintivamente che alla bandiera stellata [dell'Unione] erano legate le sorti della loro classe», si sono resi conto che «l'immane conflitto sull'altra sponda dell'Atlantico metteva a repentaglio insieme alle speranze riposte nel futuro anche le conquiste ottenute nel passato» (MEW, 16; 18-19).

c) Con l'abolizione della schiavitù nera, la Guerra di secessione sfociava nell'emancipazione, sia pure assai parziale, di una «razza» o di una nazionalità oppressa. E anche da questo punto di vista essa si configurava come una grande lotta di classe. Nella fase finale della sua esistenza la Confederazione era costretta a recedere dall'atteggiamento iniziale e a «trattare i soldati negri come 'prigionieri di guerra'», invece che passarli per le armi quali schiavi ribelli e barbari esclusi dallo *jus publicum europaeum* (MEW, 30; 433-34). Marx sottolineava inoltre che, con l'abolizione della schiavitù negli USA, si intrecciava il riconoscimento da parte di Washington dell'«indipendenza delle repubbliche negre della Liberia e di Haiti» (MEW, 15; 526). Particolarmente significativo era il riconoscimento di Haiti, il paese nato sull'onda della grande rivoluzione degli schiavi neri guidata da Toussaint Louverture e a lungo sottoposto a isolamento diplomatico e a strangolamento economico a opera degli USA e dell'Occidente.

Per tutte queste ragioni, la Guerra di secessione era agli occhi di Marx un capitolo fra i più importanti della lotta di classe del suo tempo. La pretesa dei proprietari di schiavi di affermare o di ribadire l'identità di lavoro e schiavitù, la «crociata generalizzata della proprietà contro il lavoro» subiva una sconfitta, il cui significato travalicava i confini degli USA e della stessa «razza» nera.

Disgraziatamente, la sconfitta della controrivoluzione schiavista era solo parziale e non tardavano i tentativi di riscossa all'insegna della *white supremacy*; ma ciò per Marx costituiva la riprova che la gigantesca lotta di classe divampata tra il 1861 e il 1865 era ben lungi dall'essersi conclusa.

8. La lotta di classe e altri paradigmi

Come si vede, la teoria della lotta di classe intende gettar luce sul processo storico in quanto tale. È un tipo di spiegazione che si contrappone ad altri tipi di spiegazione. Possiamo comprendere questi ultimi, e di conseguenza comprendere meglio la teoria della lotta di classe, dando uno sguardo alle sfide teoriche che la cultura dell'Ottocento è chiamata ad affrontare. Occorre innanzi tutto interrogarsi sulle ragioni dell'inarrestabile ascesa dell'Occidente. Per dirla con le

parole entusiaste cui, agli inizi della prima guerra dell'oppio, fa ricorso Alexis de Tocqueville (1951, vol. 6.1, p. 58), si tratta di chiarire la «moltitudine di avvenimenti della medesima natura che spingono gradualmente la razza europea al di fuori dei suoi confini e sottomettono successivamente al suo impero o alla sua influenza tutte le altre razze», le ragioni dell'«asservimento delle quattro parti del mondo a opera della quinta». Ebbene, a cosa è dovuta questa marcia trionfale? In secondo luogo, è necessario spiegare il diverso sviluppo politico della Francia rispetto all'Inghilterra e agli Stati Uniti. Nel primo paese alla rivoluzione ha fatto seguito la controrivoluzione, la quale ha spianato a sua volta la strada a un'ulteriore rivoluzione. I regimi politici si susseguono l'uno all'altro: monarchia assoluta, monarchia costituzionale, Terrore giacobino, dittatura militare, impero, repubblica democratica, bonapartismo... E non si riesce a intravedere la fine delle convulsioni e l'avvento di un regime ordinato di libertà e di governo della legge. Anzi, a ben guardare, a parte brevi intervalli, il potere assoluto si presenta come un destino o una maledizione: alla monarchia di diritto divino fa seguito il Terrore giacobino, che a sua volta spiana la strada alla dittatura bonapartista. Come tutto ciò contrasta in modo clamoroso con l'evoluzione graduale e costruttiva degli altri due paesi, all'insegna della libertà e del governo della legge! Ebbene, quali sono le ragioni dell'interminabile crisi storica che divora la Francia? In terzo luogo: mentre dispiega il suo expansionismo coloniale, l'Occidente osserva angosciato l'irrompere al suo interno di movimenti di massa inauditi che, prima col giacobinismo e poi col socialismo, sembrano attaccare le basi stesse della civiltà. Cosa sta succedendo?

Vediamo ora a grandi linee quali sono i paradigmi di cui più frequentemente si avvale la cultura del tempo nell'affrontare questi tre grandi nodi teorici e politici. Nel 1883, l'anno stesso in cui si spegne Marx, vede la luce in Austria un libro di Ludwig Gumplowicz che, già nel titolo (*Der Rassenkampf*, «La lotta delle razze»), si contrappone alla tesi della lotta di classe quale chiave di lettura della storia. Tre decenni prima di Gumplowicz, in Francia Arthur de Gobineau comincia a dare alle stampe il suo *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, un'opera il cui titolo parla ancora una volta di per sé. E, in quello stesso periodo di tempo, in modo analogo argomenta in Inghilterra Benjamin Disraeli, il quale enuncia la tesi secondo cui la razza è «la chiave della storia» e «tutto è razza e non c'è altra verità» e a definire e costituire una razza «è solo una cosa: il sangue». L'intero ciclo storico che va dalla scoperta-conquista dell'America sino alle guerre dell'oppio e all'ascesa e al trionfo dell'impero britannico illustra in modo esemplare il carattere decisivo del fattore razziale. Solo in tal modo si può comprendere che, pur di numero assai ridotto, i *conquistadores* spagnoli siano riusciti a trionfare in America e gli inglesi in Cina.

Il paradigma razziale o etnologico-razziale si può presentare in forma indebolita e far riferimento in primo luogo a quello che, col linguaggio dei giorni nostri, si chiamerebbe lo «scontro delle civiltà». Ovviamente, le civiltà hanno una loro esistenza reale e non possono essere confuse con le «razze», ma se esse, piuttosto che essere comprese a partire da contesti e conflitti storicamente determinati, sono considerate quali espressione di uno spirito o di una anima tendenzialmente eterni, ecco emergere il pericolo dello slittamento naturalistico. Le civiltà da Tocqueville contrapposte a quella occidentale ovvero al «mondo cristiano» appaiono tutte di valore incomparabilmente inferiore e immobili nel tempo, e sono comunque destinate dalla Provvidenza a soccombere: a questo punto si fa fortemente sentire la tendenza ad abbandonare il terreno della storia. Lo slittamento naturalistico risulta inarrestabile, allorché il discorso verte sulle «tribù semicivilizzate» e sui «selvaggi»:

La razza europea ha ricevuto dal cielo o ha acquisito coi suoi sforzi una superiorità così incontestabile su tutte le altre razze che compongono la grande famiglia umana, che l'uomo da noi collocato, a causa dei suoi vizi e della sua ignoranza, all'ultimo gradino della scala sociale, è ancora il primo presso i selvaggi.

Ben si comprende l'orrore espresso dal liberale francese per il fenomeno che si verifica in Australia: i detenuti (europei e bianchi) laggiù deportati fuggono nei boschi, sposano le figlie dei «selvaggi» aborigeni per procedere a un «incrocio» che genera una «razza di meticci» assai pericolosa per l'esistente ordine sociale e razziale (Tocqueville 1951, vol. 4.1, pp. 271-72).

A distanza di dodici anni da Marx muore Engels. Siamo nel 1895, l'anno in cui Gustave Le

Bon pubblica la *Psicologia delle folle*. La tesi centrale del libro è nota: la lunga crisi che va dal 1789 al 1871, dallo scoppio della Grande rivoluzione alla Comune di Parigi, è il prodotto in ultima analisi dell'insania mentale. Ecco, la cultura borghese dell'Ottocento affronta la seconda sfida teorica e politica (il diverso sviluppo della Francia rispetto a Inghilterra e USA) facendo ricorso al paradigma psicopatologico. Nel paese dell'interminabile ciclo rivoluzionario infuria un «virus di una specie nuova e sconosciuta», che ha attaccato le facoltà mentali di generazioni di intellettuali e agitatori politici: questa è l'opinione di Tocqueville, così come di Hippolyte Taine e dello stesso Le Bon.

Ma perché questo virus infuria in un paese piuttosto che in altri? Il fatto è che – lamenta Tocqueville – i francesi si rivelano privi della salda moralità, del robusto senso pratico e dell'amore della libertà e della dignità individuale di cui danno prova gli anglosassoni e, in modo particolare, gli americani. I francesi spesso soccombono al delirio delle astrazioni ideologiche e comunque rivelano un attaccamento morboso all'eguaglianza e persino all'omologazione; hanno «paura dell'isolamento» e nutrono il «desiderio di essere nella folla», si sentono membri di una «nazione che marcia col medesimo passo e tutta allineata»; essi vedono nella libertà «la meno importante delle loro proprietà, e così sono sempre pronti a offrirla con la ragione nei momenti di pericolo». Si tratta di caratteristiche di cui è difficile immaginarsi il dileguare: siamo in presenza di «un popolo talmente immobile nei suoi istinti principali da essere riconoscibile ancora nei ritratti che se ne sono tracciati due o tremila anni fa».

Come si vede, il paradigma psicopatologico tende a intrecciarsi con quello etnologico o etnologico-razziale. E ciò vale anche per Taine come per Le Bon (1980, pp. 63 e 79), il quale ultimo a spiegare l'insania, i deliri e le convulsioni della Francia rivoluzionaria chiama sì la morbosa «psicologia delle folle», ma più esattamente la morbosa psicologia delle folle «latine», prive di «quel sentimento di indipendenza individuale che è invece tanto potente presso gli anglosassoni».

Sono stereotipi che trovano una diffusione ancora più larga al di là della Manica e che si manifestano anche in John Stuart Mill. Questi contrappone all'ordinata libertà e allo sviluppo economico del mondo anglosassone la «sottomissione», la «rassegnazione», lo statalismo propri delle «nazioni continentali» dell'Europa, per di più «incancrenite dalla burocrazia» e dall'invidiosa smania egualitaria. Anche nel liberale inglese si ripresenta, sia pur in forma meno grevemente naturalistica, l'intreccio tra paradigma psicopatologico (che mette una prolungata crisi storica sul conto di una psiche malata) e paradigma etnologico (che individua questa psiche malata in popoli ben determinati).

In Tocqueville lo slittamento naturalistico del paradigma psicopatologico è più accentuato. Morto nel 1859, egli non vive la Guerra di secessione, ma la sente avvicinarsi. Quali sono le cause del cataclisma che sta per scoppiare? Il fanatismo ideologico, che ha avuto effetti così devastanti nel paese dell'illuminismo radicale e del giacobinismo, è assente dall'altra parte dell'Atlantico: ma, allora, qual è la causa della guerra civile che ormai si profila? Il liberale francese non ha dubbi: è la «rapida introduzione negli Stati Uniti di uomini estranei alla razza inglese», è il sopraggiungere di «tanti elementi estranei» che alterano in modo disastroso la «natura» (*naturel*) e l'economia e la salute del «corpo sociale» originario.

Infine, per spiegare l'irruzione delle classi subalterne sulla scena della storia e l'emergere del movimento giacobino-socialista, la cultura dell'Ottocento per un verso fa ricorso all'intreccio che già conosciamo di paradigma psicopatologico e paradigma etnologico: agli occhi di Tocqueville il socialismo è la «malattia naturale» dei francesi, e questo è anche il punto di vista di Le Bon². Per un altro verso, ci si avvale del paradigma razziale per bollare in quanto barbariche e selvagge le classi subalterne che si rivoltano contro l'ordinamento esistente: si sta verificando una «nuova invasione dei barbari», provenienti questa volta dall'interno piuttosto che dall'esterno del mondo civile. Sì – scrive Nietzsche (1988, vol. 1, p. 117), commentando e condannando la Comune di Parigi – è all'opera «un ceto barbarico di schiavi» che minaccia di infliggere alla civiltà un'orrenda distruzione. Ovvero, per dirla questa volta con Jeremy Bentham (1838-43, vol. 1, p. 309), nulla di buono ci si può attendere da quel «selvaggio» che è il povero.

Come si vede, i paradigmi di cui per lo più si avvale la cultura borghese soprattutto della

seconda metà dell'Ottocento (dopo il fallimento della rivoluzione del '48 Hegel è diventato un cane morto) riservano ben poco spazio alla storia. Si spiegano così certi infortuni clamorosi. Tocqueville contrappone gli USA alla Francia incapace di farla finita col potere assoluto. Siamo negli anni che precedono la Guerra di secessione: il paese in cui continua a essere viva e vitale la schiavitù nera viene celebrato come campione della causa della libertà, mentre a incarnare la sordità a tale causa è il paese che ha abolito la schiavitù nelle sue colonie alcuni decenni prima.

È in polemica coi paradigmi appena visti che Marx ed Engels elaborano la teoria della lotta di classe.

9. La formazione della teoria della lotta di classe

Affrontando sul terreno dell'analisi storica e sociale la questione operaia, già il Marx ventiseienne non solo ridicolizza il grido d'allarme sulla «nuova invasione dei barbari» ma lo ritorce contro coloro che l'hanno lanciato: è proprio da questi «barbari» che ci si può attendere l'emancipazione di cui c'è assoluto bisogno. Il «ceto barbarico di schiavi» contro cui mette in guardia Nietzsche (e la cultura del tempo) è la classe operaia che, spezzando le catene della «schiavitù moderna» cui è sottoposta, fornirà un contributo decisivo all'edificazione di una società e di una civiltà non più fondate sullo sfruttamento e l'oppressione. I paradigmi razziale e dello scontro delle civiltà sono confutati già per il fatto che la concreta analisi storico-sociale rivela la labilità del confine tra civiltà e barbarie. Ciò non vale solo per i rapporti di classe interni alla metropoli capitalista. Questa pretende di esportare la civiltà nel mondo coloniale: in realtà è proprio qui che emerge con chiarezza «l'intrinseca barbarie della civiltà borghese» (*supra*, cap. I, § 3); in occasione della «guerra civilizzatrice» che (agli occhi dell'ideologia dominante in Occidente e persino di Tocqueville e J.S. Mill) è la guerra dell'oppio, è semmai la Cina, «il semibarbaro», a dare prova di rispetto per i «principi della legge morale» (MEW, 13; 516 e MEW, 12; 552). In ogni caso, l'espansione coloniale non è il trionfo, voluto e consacrato dalla Provvidenza, della superiore civiltà e «razza europea» di cui favoleggia (tra gli altri) Tocqueville; essa è piuttosto un momento essenziale della costruzione del mercato mondiale a opera della borghesia, una costruzione che si è sviluppata «grondando sangue e fango da tutti i pori». Con la sua lotta di classe la borghesia occidentale ha imposto una divisione internazionale del lavoro fondata sulla schiavizzazione dei neri e sull'espropriazione, deportazione e persino annientamento degli amerindi (MEW, 23; 788 e 779). A tutto ciò non mancherà di rispondere la lotta di classe dei popoli oppressi.

Anche per quanto riguarda la lettura della grande crisi storica iniziata nel 1789, sin dagli inizi Marx sviluppa un'analisi in cui non giocano alcun ruolo la razza, le caratteristiche stereotipe attribuite a questo o quel popolo, la follia. Nel 1850 egli pubblica *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. La metodologia così chiaramente enunciata nel titolo costituisce il filo conduttore anche del libro pubblicato due anni dopo, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*: si tratta di chiarire le ragioni per cui la crisi rivoluzionaria, dopo aver investito in vario modo «tutte le classi e tutti i partiti», sfocia nella dittatura di Bonaparte, questo «capo del sottoproletariato» e «principe sottoproletario» (MEW, 8; 123, 161 e 169). Non ha senso contrapporre Inghilterra e USA a una presunta Francia inguaribilmente sorda al valore della libertà. Per quanto riguarda il primo paese, esso si distingue per la «fretta indecorosa» con cui, primo fra tutti, riconosce la Francia scaturita dal colpo di Stato di Luigi Bonaparte, peraltro «deificato» sino alla fine della stampa conservatrice (MEW, 17; 278). Per quel che attiene alla repubblica nordamericana, anche a voler fare astrazione dalla schiavitù nera, occorre tener presente che al di là dell'Atlantico «i conflitti di classe sono sviluppati solo in modo incompleto; le collisioni di classe vengono di volta in volta camuffate mediante l'emigrazione all'Ovest della sovrappopolazione proletaria» (MEW, 7; 288), un'emigrazione che presuppone l'espropriazione e la deportazione degli indigeni e dunque una feroce dittatura esercitata a loro danno.

La presa di distanza dai paradigmi naturalistici è un momento essenziale del processo di elaborazione della teoria della lotta di classe. Già nei suoi scritti giovanili, Engels rimprovera a Thomas Carlyle, questo «partigiano del germanesimo», di essersi abbandonato a una condanna

«esagerata e unilaterale del carattere nazionale degli irlandesi». Invece di richiamare l'attenzione sulla «vergognosa oppressione esercitata dagli inglesi su questo popolo», il grande scrittore ha il torto di bollare gli abitanti dell'infelice isola assoggettata quali «latini» e «celti», quali membri di una «razza disumanizzata», nettamente inferiore a quella «germanica» o «sassone» di cui anche gli inglesi sarebbero parte integrante (MEW, 2; 295, 321 e 483-84). In questo quadro va altresì collocata la critica rivolta da Marx all'ideologia dominante, che pretende di mettere la tragedia di un popolo sul conto dei «difetti innati della razza celtica» (MEW, 9; 158 e 160 e MEGA, I, 12; 195 e 196); occorre invece chiamare in causa non già la presunta «natura degli irlandesi» bensì il «malgoverno britannico» e, dunque, le responsabilità delle classi dominanti (MEW, 13; 493).

Sono gli anni in cui gli irlandesi, che in Gran Bretagna occupano i segmenti inferiori del mercato del lavoro, appaiono agli occhi di Carlyle (1983, pp. 463-65) sì quali «latini» e «celti», ma anche e peggio, quali «negri», quali membri della razza di cui, con lo sguardo rivolto in particolare agli USA, lo scrittore britannico giustifica la schiavitù. Disgraziatamente, si tratta di una visione diffusa anche tra gli operai inglesi i quali – osserva Marx nel 1870 – tendono ad assumere nei confronti degli irlandesi un atteggiamento simile a quello che, nel Sud degli USA, i bianchi poveri ostentano contro i «niggers», contro i neri da loro disprezzati e odiati (MEW, 32; 669). E, tuttavia, tutto ciò ha ben poco a che fare con la «razza». In una società come quella vigente nel Sud degli USA dove, anche dopo l'abolizione formale dell'istituto della schiavitù, l'oligarchia dominante ostenta con orgoglio il suo *otium* e accolla «tutto il lavoro produttivo» ai neri, l'arroganza sociale si manifesta come arroganza razziale e il disprezzo del «lavoro produttivo» è il disprezzo al tempo stesso della razza servile o semiservile costretta a erogarlo.

Oltre a Carlyle, la polemica dei due filosofi e militanti rivoluzionari prende di mira François Guizot che, dopo la rivolta operaia del giugno 1848, a somiglianza di Tocqueville e probabilmente sulla sua scia, contrappone Inghilterra e Francia: la prima sa coniugare l'amore per la libertà con un robusto senso pratico; la seconda è in preda a un sovversivismo fanatico e privo del senso del limite. E dunque – ironizza Marx – tutto si spiegherebbe con la «superiore intelligenza degli inglesi». La lotta di classe, il conflitto sociale sempre storicamente determinato, ha ceduto il posto a una mitica natura, più o meno eterna, di popoli con un diverso grado di senso pratico e di senso della realtà. Chi così argomenta non tiene conto del radicalismo e della guerra civile che caratterizzano la prima rivoluzione inglese, la rivoluzione puritana. Sennonché, quest'ultima viene messa da Guizot sul conto dell'irruzione di «fanatici» e «malvagi», che non si accontentano della «libertà moderata» (MEW, 7; 210). Il paradigma etnologico, che prende di mira i francesi, cede qui il posto al paradigma psicopatologico, che va a caccia dei fanatici e dei folli sotto tutte le latitudini. Resta fermo l'abbandono del terreno della «comprensione storica» (MEW, 7; 207). Così ridicolo appare a Marx e ad Engels questo modo di argomentare, che essi indicano nell'aggrapparsi al paradigma etnologico e psicopatologico la dimostrazione del declinare delle «capacità della borghesia»: terrorizzata dallo spettro della rivoluzione proletaria, essa non riesce più a leggere in termini storici il conflitto sociale (MEW, 7; 212 e 255).

In modo diretto o indiretto, la polemica dei teorici della lotta di classe finisce con l'investire non pochi tra i grandi autori dell'Ottocento. Secondo Tocqueville (1951, vol. 13.2, p. 337 e vol. 2.2, p. 337), il veicolo della «malattia della rivoluzione francese» e del «virus di una specie nuova e sconosciuta» è costituito da una «razza nuova di rivoluzionari»: «siamo sempre in presenza degli stessi uomini, benché le circostanze siano diverse». Si ha l'impressione che al liberale francese risponda nel 1851 Engels, allorché questi ironizza sulla «superstizione» che «riconduce la rivoluzione alla malvagità di un pugno di agitatori» (MEW, 8; 5 e MEGA, I, 11; 3).

Se, nel denunciare l'esplosione della follia rivoluzionaria, i liberali dell'Ottocento prendono di mira in particolare la Francia, a partire dalla persuasione della lunga durata del ciclo rivoluzionario che infuria in Occidente, Nietzsche invita a procedere finalmente alla resa dei conti con «il mondo da manicomio di interi millenni» e con le «malattie mentali» che infuriano a partire dal «cristianesimo» (*L'Anticristo*, 38). Pur radicalizzando all'estremo il paradigma psicopatologico, Nietzsche riconosce il debito da lui contratto con la tradizione alle sue spalle e dichiara di essere «passato attraverso la scuola di Tocqueville e Taine» (cfr. Losurdo 2002, cap. 28, § 2). Sul versante opposto Engels si fa beffe di «Taine e Tocqueville divinizzati dal filisteo»

(MEW, 37; 154).

I diversi esponenti della cultura dominante dell'Ottocento sono comunque d'accordo a individuare nella Francia del lungo ciclo rivoluzionario l'esempio più illuminante dell'orrore a cui può giungere la follia rivoluzionaria. Nel 1885 Engels, invece, afferma che la Francia è il «paese in cui le lotte di classe della storia vennero combattute, più che in qualsiasi altro luogo, sino alla soluzione decisiva» (MEW, 21; 248). Per quanto riguarda Marx, egli esprime tutto il suo disprezzo per il paradigma psicopatologico facendo notare (nel 1867) che ad agitarlo è la Russia autocratica e feudale: Nicola I spiega il dilagare in Europa della crisi rivoluzionaria del 1848 col diffondersi della «peste francese» e del «delirio» rivoluzionario francese, con la metastasi del «tumore canceroso di una vergognosa filosofia», che attacca le «parti sane» del corpo sociale europeo» (MEW, 16; 201).

10. Lotta di classe e lotta ideologica

La lotta di classe non solo abbraccia i diversi rapporti sociali ma si svolge anche a livello ideologico, senza risparmiare neppure la religione. Quest'ultima pretende di essere uno spazio sacro che trascende il conflitto; in realtà spesso agisce come «oppio del popolo», facilitando il compito della classe dominante (MEW, 1; 378). È bene tuttavia soffermarsi su questo punto perché spesso il discorso marxiano sulla religione è stato confuso con quello illuminista, ciò che rischia di compromettere la comprensione della critica marxiana delle ideologie. Per Marx la religione è una delle ideologie, non l'ideologia in quanto tale; occorre indagare il ruolo che concretamente questa o quella religione svolge nell'ambito della lotta di classe nelle sue diverse configurazioni. Diamo uno sguardo alla storia.

Alla fine del Settecento, la Polonia è ancora formalmente uno Stato sovrano. Federico II di Prussia approfitta dei sentimenti anticattolici degli illuministi per giustificare l'annessione di territori polacchi, presentandola come un contributo alla diffusione dei lumi e alla difesa della causa della tolleranza religiosa. In una lettera a lui inviata, D'Alembert celebra i «versi deliziosi» del sovrano illuminista che, intrecciando felicemente «immaginazione» e «ragione», si fa beffe dei polacchi e della «Santa Vergine Maria» cui essi affidano le loro speranze di «liberazione» (Frédéric II 1791, pp. 169-70). Un fenomeno simile si verifica in relazione all'Irlanda, colonia dell'Inghilterra protestante e anglicana: anche qui, come in Polonia, il movimento di lotta contro l'oppressione nazionale si alimenta di motivi e agita parole d'ordine di carattere religioso (cattolico). In questo secondo caso è John Locke (1977, p. 112) a impugnare il pathos dei lumi per combattere i ribelli, espressione del «mondo ignorante e fanatico» del papismo e ingannati «dall'abile attività del suo clero»; ad aizzarli sono «preti» che, «per assicurarsi il dominio, [hanno] escluso la ragione dall'aver qualsiasi compito nell'ambito della religione» (Locke 1979, p. 414). Non ci può essere tolleranza per i papisti: oltre a far riferimento ad un potere straniero e ostile, essi si nutrono di «pericolose opinioni, che sono assolutamente distruttive per ogni governo eccettuato quello del papa»; «il magistrato è tenuto a reprimere chiunque diffonda o renda pubblica una di esse» (Locke 1977, p. 111). In entrambi i casi, la presunta lotta contro l'oscurantismo clericale è al tempo stesso la repressione delle aspirazioni nazionali rispettivamente del popolo polacco e irlandese. Erede di tale illuminismo può essere considerato Proudhon: in lui si saldano strettamente un atteggiamento da libero pensatore e il disdegno per movimenti indipendentisti, per i quali la difesa dell'identità (e della liberazione) nazionale passa anche attraverso la difesa dell'identità religiosa.

Ben diverso è l'atteggiamento di Marx ed Engels: in loro, sin dagli inizi, l'impegno nella lotta per l'emancipazione delle classi subalterne, spesso intontite e paralizzate dall'«oppio» religioso, s'intreccia con l'appoggio a movimenti indipendentisti che proprio grazie alla religione conseguono la prima presa di coscienza della questione nazionale. Agli occhi degli irlandesi – fa notare il giovane Engels – gli «intrusi protestanti» fanno tutt'uno coi «proprietari terrieri» e sono in qualche modo parte integrante della macchina che sottopone il popolo, invaso e assoggettato al «più brutale sfruttamento» (MEW, 2; 485). Scavando sotto la superficie della contrapposizione

religiosa fra cattolici e protestanti (anglicani), vediamo emergere la contrapposizione tra braccianti irlandesi, spesso espropriati della loro terra, e coloni inglesi espropriatori; vediamo emergere la realtà della lotta di classe nella sua concreta configurazione. L'appartenenza religiosa può essere sentita in modo assai intenso e dispiegare la sua efficacia nello svolgimento politico e storico, ma essa non è la causa primaria del conflitto.

Per quanto riguarda la Polonia, subito dopo la rivolta (rapidamente repressa) del gennaio 1863, nel ricostruire la storia del paese smembrato e oppresso, Marx (1961, p. 108) fa notare che la Russia zarista non ha esitato a prendere pretesto dall'«esclusione dei dissidenti (non-cattolici) dai diritti politici» per legittimare la sua politica di intervento e di espansionismo ai danni della Polonia. È un tema ulteriormente sviluppato da Engels. Al tempo della prima spartizione del paese – egli osserva – si era formata una «'opinione pubblica' illuminata in Europa», anche «sotto il potente influsso di Diderot, Voltaire, Rousseau e degli altri scrittori francesi del XVIII secolo». Ebbene, nella sua marcia espansionistica, la Russia zarista seppe trarre profitto da questa situazione; pur impegnata in una feroce persecuzione antiebraica, essa «subito si avventò sulla Polonia in nome della tolleranza religiosa» e dei diritti degli ortodossi calpestati da un paese e da un governo cattolici e oscurantisti. Nel far ciò, la Russia poté contare sull'appoggio o sulla benevolenza dei *philosophes*:

La Corte di Caterina II divenne il quartier generale degli uomini illuminati di quei giorni, soprattutto dei francesi. L'Imperatrice e la sua Corte professarono i più alti principi dell'illuminismo, ed essa riuscì a ingannare così bene l'opinione pubblica che Voltaire e molti altri cantarono le lodi della «Semiramide del Nord» e celebrarono la Russia come il paese più progredito del mondo, come la patria dei principi liberali e il campione della tolleranza religiosa (MEW, 16; 161).

Siamo nel 1866. L'anno dopo abbiamo visto Marx riferire a Engels della figlia Jenny che rende omaggio ai patrioti irlandesi appena impiccati, associandoli ai patrioti polacchi in lotta anche loro per l'indipendenza. A dettare questo atteggiamento non è solo l'emozione del momento. Nel 1869 Marx ritorna sull'argomento. Invia prima a Engels e poi a Ludwig Kugelmann una foto di sua figlia Jenny e spiega nella lettera di accompagnamento: la croce che lei porta al collo è «la croce dell'insurrezione polacca del 1864» (MEW, 32; 247 e 590). In casa del grande filosofo, rivoluzionario e fustigatore dell'«oppio del popolo», non si esita a esprimere solidarietà con la lotta di liberazione di un popolo oppresso, esibendo anche i suoi simboli religiosi.

L'attenzione riservata al significato concreto che la religione assume in una situazione storica concreta e nell'ambito di un conflitto determinato è una costante del pensiero dei due grandi rivoluzionari. In occasione della Guerra di secessione, Marx evidenzia calorosamente il ruolo d'avanguardia svolto dagli abolizionisti cristiani quali William L. Garrison e Wendell Phillips. Quest'ultimo, in particolare, «da trent'anni, a rischio della sua stessa vita, fa dell'emancipazione degli schiavi il suo grido di battaglia, incurante dell'ironia della stampa, dei rabbiosi schiamazzi dei teppisti prezzolati, delle argomentazioni conciliatrici degli amici premurosi». Sì, egli non esita a criticare lo stesso presidente Abraham Lincoln, cui rimprovera di fare affidamento in primo luogo sulle trattative dall'alto coi dirigenti degli Stati collocati alla frontiera tra Nord e Sud e incerti sulla posizione da prendere, piuttosto che sulla mobilitazione dal basso dei neri decisi a spezzare le catene della schiavitù. «Lincoln fa una guerra politica»: è questa la denuncia di Phillips, il quale aspira invece a trasformare la prova di forza militare tra le due sezioni dell'Unione in una sorta di rivoluzione abolizionista, nella rivoluzione abolizionista auspicata anche da Marx (MEW, 15; 530-31).

Il grande antagonista dell'abolizionismo cristiano è John C. Calhoun, il quale tuona contro «i fanatici rabbiosi che considerano la schiavitù un peccato e, proprio per questo, ritengono sia loro supremo dovere distruggerla, anche se ciò dovesse comportare la distruzione della Costituzione e dell'Unione». Per loro l'abolizione è un «obbligo di coscienza»: solo così pensano di potersi liberare dalla sensazione angosciata di essere complici di quel «peccato» imperdonabile che sarebbe la schiavitù, contro la quale bandiscono allora una «crociata» in piena regola, «una crociata generalizzata» (Losurdo 2005, cap. V, § 11). Pur nel suo odio o forse proprio grazie a

esso, Calhoun coglie nel segno: non mancano i toni in qualche modo fondamentalisti nell'abolizionismo cristiano, al quale il grande teorico del Sud schiavista ama contrapporre un atteggiamento laico, a suo modo «illuminista». E, tuttavia, Marx si pronuncia a favore di Garrison e Phillips e anzi li celebra quali campioni della causa della libertà. Nella gigantesca lotta di classe che si svolge alla vigilia e nel corso della Guerra di secessione è l'abolizionismo cristiano, spesso risuonante di toni fondamentalisti, a incarnare la resistenza contro la «crociata generalizzata della proprietà contro il lavoro», a incarnare la causa rivoluzionaria dell'emancipazione del lavoro.

Non solo in quanto militanti chiamati a prendere posizione sui conflitti a loro contemporanei, anche in quanto storici che analizzano conflitti ormai alle loro spalle e persino remoti nel tempo, Marx ed Engels si guardano bene dal procedere a una liquidazione indifferenziata dei movimenti in un modo o nell'altro ispirati dalla religione. A suo tempo, la sollevazione della Spagna contro l'esercito napoleonico aveva messo in stato d'accusa, assieme all'occupazione militare, la tradizione culturale alle spalle del paese invasore; aveva quindi denunciato illuminismo e rivoluzione francese, e contro queste idee più o meno «sataniche» si era richiamata alla religione degli avi e alla Santa Fede. Ma tutto ciò non impedisce a Marx di formulare nel 1854 un giudizio equilibrato, in base al quale, nell'età napoleonica, «tutte le guerre d'indipendenza condotte contro la Francia portano l'impronta comune di una rigenerazione che si accoppia con la reazione» (MEW, 10; 444). La «rigenerazione» è rappresentata dalla lotta di massa per l'indipendenza nazionale, mentre la «reazione» risiede nell'ideologia oscurantista che presiede a tale lotta.

Subito dopo il fallimento della rivoluzione del 1848, respingendo la tendenza allo scoramento e alla fuga, Engels si impegna a ricostruire la «tradizione rivoluzionaria» tedesca (MEW, 7; 329) e scrive così un libro sulla Guerra dei contadini, sulla grande rivolta antifeudale che era divampata oltre tre secoli prima, sull'onda della Riforma protestante e agitando parole d'ordine desunte dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

Più tardi, nel 1895, sul finire cioè della sua esistenza, Engels non ha esitazioni a paragonare l'irresistibile ascesa del socialismo al trionfo a suo tempo conseguito dal cristianesimo, nonostante la grande persecuzione di Diocleziano e grazie alla conversione di Costantino (MEW, 22; 526-27). È una presa di posizione tanto più significativa per il fatto che essa cade nello stesso periodo di tempo in cui Nietzsche assimila e condanna congiuntamente cristianesimo e socialismo in nome prima dell'«illuminismo» propriamente detto e poi, nell'ultima fase della sua evoluzione, in nome del «nuovo illuminismo» (Losurdo 2002, capp. 7-8 e cap. 28, § 4).

Infine, vale la pena di ricordare che, sin dai suoi primi inizi, Marx polemizza contro Gustav Hugo che, atteggiandosi a «scettico completo», ancora più conseguente degli «altri illuministi», irride all'ideale dell'emancipazione degli schiavi (MEW, 1; 79-80), non poche volte coltivato, come abbiamo visto, anche dagli abolizionisti cristiani.

In conclusione. In Marx ed Engels la religione si configura come «oppio del popolo», in quanto pretende di trascendere il conflitto; in tal modo essa ostacola la presa di coscienza rivoluzionaria e finisce col ribadire le catene dell'oppressione. Può accadere però che la religione costituisca il terreno dal quale spunta una sia pur primordiale presa di coscienza del conflitto, della lotta di classe nelle sue diverse configurazioni. È quello che avviene in particolare per la questione nazionale. In tal caso la rappresentazione religiosa, che spiega il conflitto a partire dalla contrapposizione tra cattolici irlandesi e protestanti inglesi ovvero tra cattolici polacchi e russi ortodossi, è molto meno idealistica e molto meno mistificatoria della visione in base alla quale in Irlanda e Polonia si scontrerebbero i lumi da un lato e l'oscurantismo dall'altro. Trasfigurando il dominio in quanto espressione dei lumi della ragione, un tale «illuminismo», caro a Federico II (e in parte a D'Alembert) così come a Hugo, Calhoun e Nietzsche, potrebbe ben essere definito un illuminismo di corte; e occorre allora non perdere mai di vista che la critica della religione non può essere disgiunta in Marx ed Engels dalla critica dell'illuminismo di corte.

11. Dalla religione all'«idillio bucolico»

Come alla religione, anche all'arte si può rinviare per promuovere un'illusoria evasione dal

conflitto. In realtà, dai capolavori di Eschilo, Aristofane, Dante, Cervantes emergono con chiarezza i «conflitti sociali» (MEW, 36; 394). Anzi, questi si impongono talvolta contro la volontà stessa dell'autore: Balzac finisce di fatto col descrivere in modo impietoso il tramonto inevitabile di una classe (l'aristocrazia) alla quale rivolge la sua simpatia e la sua struggente nostalgia (MEW, 37; 43-44). I tentativi di evasione dalla realtà sociale e dalle sue contraddizioni possono assumere forme diverse ma sono tutti inani.

Dopo il fallimento della rivoluzione del '48, polemizzando contro un autore oggi caduto in oblio (Georg Friedrich Daumer), che esprime il suo disdegno per «la politica astratta ed esclusiva» e contrappone a tale miseria la bellezza e il calore della natura, Marx ed Engels si fanno beffe della diffusa tendenza a fuggire dalla «tragedia storica nella presunta natura, nello sciocco idillio bucolico» (MEW, 7; 200 e 202).

Anche in Feuerbach (1967, pp. 213-14) così forti sono in quegli anni la delusione e il disgusto, che egli è portato a ripetere l'esclamazione di Cicerone in rapporto alla «politica del suo tempo»: «*Sunt omnia omnium miseriarum plenissima* (ogni cosa è colma di ogni miseria)». Non resta che praticare «l'indifferenza contro i partiti e i traffici politici», cercando rifugio e consolazione tra le braccia della natura: «la natura non solo non si occupa di politica, ma è direttamente il contrario della politica». Piuttosto che nella religione, l'evasione ovvero la fuga dal conflitto cerca ora scampo nella natura. Contro questo atteggiamento Marx aveva messo in guardia già cinque anni prima della rivoluzione del '48, allorché aveva osservato che Feuerbach rinviava «troppo alla natura e troppo poco alla politica» (MEW, 27; 417).

Per l'evasione nella natura valgono a grandi linee le considerazioni già svolte a proposito dell'evasione nella religione: lungi dall'esprimere un reale superamento del conflitto sociale, essa è l'espressione immatura e spesso mistificante di questo medesimo conflitto. Siamo in presenza di un atteggiamento spirituale, che tende regolarmente a manifestarsi ogni volta che rifluiscono o dileguano le speranze precedentemente riposte nella politica e nel mutamento politico. È quello che si era verificato negli anni successivi al 1789, allorché l'estrema complessità del processo rivoluzionario sembrava aver ridicolizzato una volta per sempre l'entusiasmo inizialmente suscitato nella cultura tedesca dal crollo dell'Antico regime in Francia. Nel 1803 Friedrich Schiller aveva cantato: «Solo sui monti è libertà!»; solo dove la natura è ancora incontaminata dall'uomo, «il mondo è perfetto»; per questo è da considerare felice solo chi vive «nel silenzio della campagna», appoggiato, con abbandono infantile, al «petto della natura», o chi vive «nella cella pacifica del convento», dove ugualmente non si affaccia la «triste figura dell'umanità», cioè dove egualmente si è lontani dal rumore effimero degli sconvolgimenti storico-politici. Contro Schiller e la sua «invocazione alla natura» aveva polemizzato Hegel che, respingendo ogni evasione consolatoria (nella natura o nella religione) dalle contraddizioni e dai conflitti del mondo politico, aveva sottolineato: «Ciò ch'è prodotto dalla ragione umana dovrebbe avere almeno la stessa dignità di ciò ch'è prodotto dalla natura»; in questo senso, «la più banale barzelletta berlinese» non è meno degna di ammirazione di un magnifico spettacolo naturale (in Losurdo 1997a, cap. X, § 5).

Si tratta di una lezione che deve aver profondamente influenzato Marx. Stando all'autorevole testimonianza di Paul Lafargue (genero del filosofo avendone sposato la figlia Laura), egli amava ripetere «il detto di Hegel, il maestro di filosofia della sua gioventù: 'Persino il pensiero criminale di un malfattore è più grandioso e sublime delle meraviglie del cielo'» (Enzensberger 1977, p. 246). A sua volta Engels, in una lettera del 1893, scrive: «La natura è grandiosa, e a lei sono sempre tornato volentieri per distrarmi dal movimento della storia, e tuttavia la storia mi sembra più grandiosa della natura». Semmai, il contatto con la natura deve servire a ritemprare le forze per ritornare con rinnovato vigore a osservare il mondo storico e politico e a partecipare all'edificazione di una società fondata sulla solidarietà e sulla consapevolezza della comune umanità piuttosto che sullo sfruttamento e sull'oppressione, e dunque alla «formazione di qualcosa mai raggiunto nella storia della nostra terra» (MEW, 39; 63).

Abbiamo visto Marx ironizzare sulla «presunta natura» in cui crede di trovare scampo il filisteo disgustato dagli svolgimenti storici e politici. Tale «natura» è «presunta» in un duplice senso. In primo luogo essa non è affatto incontaminata dal conflitto politico e sociale: a essa

rinviano gli ambienti conservatori al fine di mettere in stato d'accusa le dissennate agitazioni della città. In secondo luogo – osserva *L'ideologia tedesca* – nel pianeta abitato dall'uomo, la «natura che precede la storia umana», e che è pensata in contrapposizione per l'appunto alla storia umana, «oggi non esiste da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione» (MEW, 3; 44). La campagna in cui cercano rifugio Schiller, Daumer e Feuerbach ha alle spalle una storia lunga e tormentata nonché una gigantesca rivoluzione, la rivoluzione neolitica, che ha comportato l'introduzione dell'agricoltura e della zootecnia e la domesticazione degli animali: in pratica, tutto ciò che ai giorni nostri viene celebrato come natura eterna, all'insegna dell'ordine e della regolarità e dunque in contrapposizione alle lotte di classe, alle agitazioni e alle convulsioni del mondo storico e politico, è il risultato di un grande sconvolgimento storico.

Neppure i monti risultano incontaminati dalla «triste figura dell'umanità», come invece pretendeva Schiller: basti pensare ai pascoli e al bestiame, che rinviano alla storia appena accennata; e comunque, per raggiungere quelle altezze difficilmente accessibili, occorre pur sempre far ricorso a quello che è stato prodotto dal lavoro umano, a cominciare già dall'abbigliamento che ci deve proteggere dal freddo e dalle intemperie. La «natura» evocata e sognata da Schiller, Daumer e Feuerbach è solo «l'espressione ideale di un pio desiderio in materia di rapporti umani», la proiezione fantastica delle «idee» che si vorrebbero «veder realizzate nella società umana» (MEW, 3; 461 e 463); ecco così una «natura» in cui è dileguata quella «scissione tra vita e felicità» che si lamenta nella società umana. In realtà – per continuare a citare *L'ideologia tedesca* – «con molto più diritto Hobbes poteva dimostrare per mezzo della natura il suo *bellum omnium contra omnes* e Hegel [...] poteva vedere nella natura la scissione» (MEW, 3; 460). A superare la «scissione tra vita e felicità» può essere solo l'azione politica, la lotta di classe.

12. La «natura» tra evasione e lotta di classe

Marx ed Engels ironizzano a proposito dell'aspirazione a cercare scampo dal conflitto in una natura incontaminata dalla storia umana e celebrata in contrapposizione a questa, criticano l'evasione implicita nel «culto della natura» così come nella religione propriamente detta (MEW, 7; 202), ma tutto ciò non impedisce loro di richiamare per primi l'attenzione su quella che oggi chiameremmo la questione ecologica.

Sin dai suoi inizi Marx sottolinea: «l'uomo vive della natura» (MEW, 1. Ergbd.; 516); «il primo presupposto di tutta la storia umana è ovviamente l'esistenza di individui umani viventi», individui di cui non possiamo ignorare «l'organizzazione fisica» e «il rapporto che ne consegue con la restante natura» (MEW, 3; 20-21). Circa trent'anni più tardi la *Critica del programma di Gotha* si apre con un monito che oggi suona profetico: per grande e crescente che sia la produttività del lavoro, esso «non è la fonte di ogni ricchezza». Non bisogna mai perdere di vista un punto centrale: «La natura è fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) così come il lavoro, che in sé è soltanto espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro» (MEW, 19; 15).

Siamo immediatamente ricondotti alla lotta di classe. Se da un lato ha il merito di promuovere uno sviluppo senza precedenti delle forze produttive, dall'altro il capitalismo rischia di compromettere doppiamente la «ricchezza reale». In primo luogo, con la sua spietata ricerca del massimo profitto e con le sue crisi periodiche, esso comporta un'enorme dissipazione di quella «forza naturale» che è «l'umana forza-lavoro», sacrificata senza scrupoli già nei bambini costretti a morire di fatiche e di stenti. Si potrebbe dire che il primo libro del *Capitale* è in larga parte l'analisi critica dell'«ininterrotto rito sacrificale ai danni della classe operaia» e dello «sperpero più sfrenato delle sue [naturali] energie lavorative» (MEW, 23; 511).

Ma non è tutto. *Il capitale* sottolinea altresì che «ogni progresso dell'agricoltura capitalistica» è un «progresso non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo», con la conseguente «rovina delle fonti durevoli» della sua fertilità (MEW, 23; 529). In ogni caso, se applicata al rapporto uomo/natura nel suo complesso, l'idea di proprietà privata su cui si fonda la

società borghese si rivela più che mai devastante. Quanto più assoluta è tale idea, tanto più gravi sono le conseguenze anche per la natura: nel Sud degli USA la società schiavistica è caratterizzata anche dal «brutale sfruttamento del suolo» (MEW, 25; 632). Per quanto riguarda l'Irlanda: «La malattia della patata fu una conseguenza dell'esaurimento del suolo, un prodotto del dominio inglese» e della politica di saccheggio coloniale messa in atto dal governo di Londra (MEW, 16; 551).

Si può trarre una conclusione di carattere generale: «Anche un'intera società, una nazione, e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori ovvero i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive». In futuro, «dal punto di vista di una più elevata formazione economica della società», come «la proprietà di un uomo da parte di un altro uomo», e cioè il rapporto di schiavitù, altrettanto «assurda» apparirà «la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui» o singole nazioni o da parte dalla stessa umanità presa in un determinato periodo di tempo (MEW, 25; 784).

Si comprende allora la messa in guardia cui procede Engels in *Dialettica della natura*: «Noi non dominiamo la natura allo stesso modo di un conquistatore che ha asservito un popolo straniero; non la dominiamo come estranei a essa, ma le apparteniamo attraverso la carne, il sangue e il cervello e noi viviamo nel suo seno» (MEW, 20; 453). Al fine di salvaguardare una natura che renda possibile la continuazione e lo sviluppo della storia umana è necessario affrontare e risolvere il conflitto politico-sociale, dal quale il religioso «culto della natura» raccomanda l'evasione. L'appello a ricercare nella natura un luogo estraneo e trascendente rispetto alle dissonanze e alle contraddizioni della società è espressione, distorcente e mistificatoria, di quello stesso conflitto che esso cerca invano di rimuovere.

Ma proviamo pure a prendere sul serio tale appello. Occorre in primo luogo tener presente che l'operaio «non ha neppure il modo di vedere la natura, vivendo in una grande città e lavorando con un orario prolungato» (MEW, 2; 454). D'altro canto, la «natura» presente nei «quartieri operai» e nei «quartieri poveri» dei centri urbani offre uno spettacolo desolante: essi sono stati edificati «senza alcuna considerazione per l'aerazione, ma soltanto tenendo conto del guadagno (*Gewinn*) che può trarne il costruttore» e sono abbandonati all'«assoluta sporcizia» e a «un sudiciume e un fetore spaventosi» (MEW, 2; 294-95 e 266-67). Fornendo una delle primissime analisi della questione ecologica e ambientale, Engels fa notare come la logica del profitto spieghi l'inquinamento dell'atmosfera (ecco una città «avvolta da una grigia nube di fumo di carbone»), dei corsi d'acqua (ecco «un fiumiciattolo graveolente, nero come la pece» ed ecco «un'acqua nerastra, della quale non si può dire se sia un ruscello o una lunga serie di pozzanghere fetide» (MEW, 2; 272 e 274).

Il testo da me ampiamente citato è del 1845. Due anni prima Herbert Spencer (1981, p. 244) aveva così ironizzato: se si attribuisce allo Stato il compito di intervenire contro gli scarichi inquinanti delle industrie, perché allora negargli la competenza della «salute spirituale della nazione»? Alcuni decenni dopo, il liberale inglese ha un ripensamento e si sente costretto a fare i conti anche lui col problema dell'inquinamento dell'aria: fa osservazioni che suonano assai moderne sull'aria viziata che sui treni si è talvolta costretti a respirare (Spencer 1978, vol. 2, pp. 99-100). Sulla scena, però, si muovono sempre e soltanto individui, e il problema è trattato senza che ci sia alcun riferimento alle fabbriche e ai luoghi di produzione ovvero ai fiumi, ai laghi e all'ambiente naturale. Il conflitto emerge allorché dei gentlemen, o meglio, «uomini che si considerano gentlemen fumano in posti diversi da quelli riservati ai fumatori». Più che mai assenti continuano a essere le classi e la lotta di classe.

13. Una teoria generale del conflitto sociale

Possiamo trarre alcune conclusioni. In primo luogo, in virtù della sua ambizione di abbracciare la totalità del processo storico, la teoria della lotta di classe si configura come una teoria generale del conflitto sociale. Secondo il *Manifesto del partito comunista*, è «la storia di ogni (aller) società sinora

esistita», «la storia di *tutta (ganzen)* la società» a essere caratterizzata da «lotte di classe» e «antagonismi di classe» (MEW, 4; 461-62 e 480). A distanza di decenni, nel 1885, Engels ritorna sul tema: «Fu proprio Marx ad aver scoperto per primo la grande legge dell'evoluzione storica, la legge secondo la quale *tutte (alle)* le lotte della storia [...] non sono che l'espressione più o meno chiara di lotte fra classi sociali» (MEW, 21; 249). Ho evidenziato col corsivo le parole-chiave, anzi la parola-chiave, che identifica con la lotta di classe il conflitto sociale in quanto tale, chiunque siano i protagonisti e qualunque sia la forma da esso assunta.

In secondo luogo, operando una radicale rottura epistemologica con le ideologie naturalistiche, la teoria marxiana della lotta di classe colloca il *conflitto sociale* sul terreno della storia.

In terzo luogo, proprio perché intende fornire una chiave di lettura del processo storico, essa si sforza di tener conto della molteplicità delle forme in cui si manifesta il conflitto *sociale*. Col corsivo qui faccio qui ricorso intendo segnalare un problema preliminare: è evidente che la vita è caratterizzata da un'infinità di conflitti che si sviluppano tra gli individui per le più diverse ragioni, ma qui si tratta di analizzare i conflitti che vedono come protagonisti non singoli individui bensì soggetti sociali e che, in modo diretto o indiretto, immediato o mediato, rinviano all'ordinamento sociale, a questa o a quella essenziale articolazione della divisione del lavoro e dell'ordinamento sociale.

È così che va definito l'oggetto della teoria marxiana delle «lotte di classe». Siamo in presenza di una categoria generale, di un *genus*, che può sussumere sotto di sé *species* tra loro alquanto diverse. Si può tentare una tipologia, a partire ovviamente non dalla storia universale, ma dal tempo storico in cui si collocano gli autori del *Manifesto del partito comunista*. C'è una prima distinzione che s'impone. Da un lato ci sono i conflitti che contrappongono le classi sfruttatrici, le lotte di classe che vedono le borghesie dei diversi paesi sollevarsi contro l'aristocrazia terriera e l'Antico regime e poi affrontarsi l'una contro l'altra in una concorrenza più o meno aspra e suscettibile di sfociare in una guerra. Dall'altro lato abbiamo le lotte di emancipazione, che sono lotte di classe dal punto di vista sia dei soggetti sociali impegnati a conseguirla sia dei soggetti sociali decisi a bloccarla o impedirla. A questo punto occorre procedere a una seconda distinzione, e per l'esattezza a una tripartizione: la lotta di cui sono protagonisti i popoli in condizioni coloniali o semicoloniali o di origine coloniale; la lotta condotta dalla classe operaia nella metropoli capitalistica (quella su cui si concentra in particolare la riflessione di Marx ed Engels); la lotta delle donne contro la «schiavitù domestica». Ognuna di queste tre lotte mette in discussione la divisione del lavoro vigente a livello internazionale, nazionale e nell'ambito della famiglia. «Rapporto di coercizione» (*Zwangsverhältnis*) è quello che nella società borghese sussiste tra capitale e lavoro (MEGA, II, 4.1; 93), ma la medesima considerazione si può fare anche per gli altri due rapporti. Le tre lotte di emancipazione mettono in discussione i tre fondamentali «rapporti di coercizione» che costituiscono il sistema capitalistico nel suo complesso.

Di tutto ciò non tiene conto Benedetto Croce (1973, p. xiv) allorché, nel settembre 1917, con riferimento all'infuriare della guerra in corso, dichiara: «Il concetto di potenza e di lotta, che il Marx aveva dagli Stati trasportato alle classi sociali, sembra ora tornato dalle classi agli Stati». È vero che, almeno nella fase iniziale di sacra unione patriottica, il gigantesco conflitto viene vissuto e teorizzato da non pochi intellettuali europei come la riprova della crisi del materialismo storico, ovvero come lo «strumento per abolire la struttura di classe» (Mosse 1990, p. 73). E tuttavia, appena poche settimane dopo la dichiarazione di morte della lotta di classe stilata da Croce, hanno luogo in Russia la rivoluzione d'ottobre e la sollevazione delle masse popolari contro la guerra e contro le classi privilegiate che dirigevano il paese e l'esercito. Ma non è solo per questo che la terribile prova di forza tra le grandi potenze scoppiata nel 1914 è ben lungi dall'essere la fine o la sospensione della lotta di classe.

Conviene innanzi tutto ricordare l'osservazione di un eminente storico contemporaneo, Arno Mayer: non c'è guerra che sia stata così ardentemente invocata come «profilassi», come «strumento di politica interna», come ancora di salvezza per un ordinamento politico e sociale che si sentiva sempre più minacciato dall'ascesa del movimento operaio e socialista. Per fare l'esempio di una personalità non lontana dalla cerchia di Croce, dieci anni prima del suo scoppio,

la guerra veniva invocata e chiamata da Vilfredo Pareto a ricacciare indietro il socialismo «almeno per mezzo secolo». In termini analoghi, in Germania l'ammiraglio Alfred von Tirpitz motivava la sua politica di riarmo navale anche con la necessità di trovare un antidoto alla «diffusione del marxismo e del radicalismo politico tra le masse». Per non parlare della convinzione, largamente diffusa tra le classi dominanti e tra i loro ideologi, in base alla quale solo l'espansionismo coloniale sarebbe stato in grado di disinnescare nella metropoli la questione sociale e indebolire o ingabbiare il movimento socialista (Losurdo 1996, cap. III, § 3).

A ben guardare, la prima guerra mondiale non solo è espressione della lotta di classe, ma lo è in un triplice senso. Essa rinvia: a) alla lotta per l'egemonia tra le borghesie capitalistiche delle grandi potenze; b) al conflitto sociale nella metropoli che la classe dominante spera di neutralizzare e deviare mediante la prova di forza sul piano internazionale e mediante la conquista coloniale; c) all'oppressione e allo sfruttamento dei popoli in condizioni coloniali e semicoloniali per i quali, per riprendere il linguaggio da Marx utilizzato a proposito dell'Irlanda, la «questione sociale» si pone come «questione nazionale».

Certo, nell'ambito di ogni singolo paese la classe dominante coglie l'occasione per raccomandare o imporre la pace sociale e l'unità nazionale, per stroncare gli scioperi e allungare eventualmente l'orario di lavoro. Ma, ben lungi dal significarne la fine, tale comportamento è la manifestazione della lotta di classe condotta dalla borghesia, alla quale successivamente, con l'aggravarsi dei sacrifici imposti dalla guerra e con la progressiva perdita di credibilità della retorica patriottarda, la lotta di classe del proletariato finisce col contrapporsi in forma persino rivoluzionaria.

Alla luce di tali considerazioni può solo far sorridere la «sintesi» di Karl Popper (1974, vol. 2, p. 44), il quale così dimostra la tesi secondo la quale fascismo e comunismo avrebbero in comune un padre sciagurato, ovviamente tedesco: «L'ala sinistra [rappresentata da Marx] sostituisce alla guerra delle nazioni, che appare nello schema storicistico di Hegel, la guerra delle classi; l'estrema destra le sostituisce la guerra di razze». In realtà, il conflitto sociale e di classe è ben presente in Hegel, che ad esso fa costante riferimento per spiegare ad esempio il crollo nell'antica Roma della monarchia, rovesciata da un'aristocrazia decisa a rafforzare il suo dominio sulla plebe, o per gettar luce sul processo che in età moderna vede la monarchia assoluta limitare progressivamente il potere e i privilegi di una aristocrazia feudale tenacemente aggrappata ai suoi privilegi e al servaggio e allo sfruttamento imposti alla massa dei contadini. D'altro canto, con l'avvento dello Stato rappresentativo moderno scaturito dalla rivoluzione francese, per Hegel il conflitto sociale è tutt'altro che dileguato: il proletario licenziato o inabilitato a lavorare, il povero che rischia la morte per inedia è in una condizione simile a quello dello schiavo e dunque ha pieno diritto a ribellarsi (Losurdo 1992, cap. VII e *passim*). Per un altro verso, le «guerre delle nazioni» (una realtà che era ed è sotto gli occhi di tutti) sono ben presenti in Marx ed Engels: il capitalismo è da loro condannato anche per il fatto di covare in sé la «guerra industriale di annientamento tra le nazioni» e di condurre «guerre piratesche» a danno dei popoli coloniali, i quali rispondono con legittime guerre di resistenza e di liberazione nazionale.

Per quanto riguarda «la guerra di razze», certamente Marx ed Engels respingono la lettura in chiave razziale della storia. Nel far ciò, essi sono costretti a polemizzare non contro la fantomatica «estrema destra» hegeliana di cui favoleggia Popper, egli stesso in qualche modo prigioniero del paradigma etnologico (è tutto pervaso dall'ideologia della guerra dell'Intesa, che individua la fonte di ogni male sempre ed esclusivamente nella Germania), bensì contro personalità e organi di stampa degli USA e dell'Inghilterra liberale. Sennonché, quella che a prima vista si presenta come «guerra di razze» è in realtà una lotta di classe. Per esempio, è evidente che, negli USA della schiavitù nera e della *white supremacy*, il destino degli afroamericani è segnato in primo luogo dall'appartenenza di «razza». In tali circostanze, sollevare la questione «razziale» (o nazionale) non significa affatto rimuovere il conflitto sociale ma, al contrario, affrontarlo nei termini concreti e peculiari in cui esso si manifesta.

Solo se teniamo conto di ciò possiamo comprendere il Novecento, un secolo che, come vedremo, è caratterizzato dalle epiche lotte di classe e di resistenza nazionale che contrastano i tentativi del Terzo Reich e dell'Impero del Sol Levante di riprendere la tradizione colonialista e

persino schiavista, facendola valere rispettivamente in Europa orientale e in Asia.

In breve, quello che sfugge a Croce, Popper e Ferguson è il ruolo che la lotta di classe svolge in contraddizioni, scontri e prove di forza che sembrerebbero di carattere puramente nazionale e razziale. Tutti e tre non tengono conto che la teoria della lotta di classe di Marx ed Engels è una teoria generale del conflitto sociale, anche se non esposta in modo organico e sistematico. Si può procedere a un confronto: facendo tesoro anche lui della straordinaria stagione culturale che vede il dispiegarsi della filosofia classica tedesca, Carl von Clausewitz scrive il suo celeberrimo saggio *Sulla guerra*, che abbraccia i più diversi conflitti armati, leggendoli come continuazione della politica con altri mezzi; Marx ed Engels compongono idealmente un trattato *Sul conflitto sociale e politico* che, innalzandosi a un livello più alto di generalizzazione e astrazione, a partire dalla divisione del lavoro in classi antagoniste e dalla lotta di classe, legge in chiave unitaria le diverse forme del conflitto sociale, comprese le guerre e i diversi tipi di guerra. È però subito da aggiungere che, se Clausewitz assume un atteggiamento almeno in apparenza oggettivistico, i due filosofi e militanti rivoluzionari dichiarano in modo esplicito di non volersi collocare al di sopra della mischia per limitarsi a osservarla con distacco, ma di essere attivamente impegnati a trasformare il mondo in una direzione ben precisa.

¹ Traduco *Arbeiter* e *ouvrier* con «operaio» e *Arbeiterklasse* con «classe operaia». È da notare però che, se nei primi scritti di Marx ed Engels rinviano al proletariato industriale propriamente detto, successivamente queste espressioni tendono ad assumere un significato più ampio sino a diventare sinonimo in ultima analisi di lavoro dipendente.

² In questo paragrafo ho sintetizzato analisi sviluppate in un mio precedente lavoro, al quale rinvio per una documentazione più approfondita: Losurdo 2005, cap. VIII, § 2 (per J.S. Mill); cap. VIII, § 6 (per la contrapposizione francesi/anglosassoni in particolare in Tocqueville); cap. VIII, § 8 (per la denuncia a opera di Tocqueville dell'afflusso negli USA di immigrati «estranei alla razza inglese»); cap. VIII, § 10 (per Gobineau e Disraeli).

II. Una lotta prolungata e non a somma zero

1. «Livellamento universale» o «grande divergenza»?

Il *Manifesto del partito comunista* teorizza la lotta di classe a partire dall'analisi della società borghese che si sta sempre più affermando in Occidente. Ma questa visione non è confutata già dal dileguare dell'Antico regime, articolato in ceti stabili e irrigiditi a natura, e dal subentrare di un ordinamento caratterizzato dalla mobilità sociale? Agli occhi di Tocqueville (1951, vol. 1.2, pp. 40, 12 e 288 n.), l'avvento della società industriale e democratica rende obsolete le lotte che rinviano a uno stadio sociale ormai superato. La *Democrazia in America* esprime l'idea secondo cui «le caste spariscono (*les castes disparaissent*) e le classi si avvicinano» (*les classes se rapprochent*); anzi: «si può dire, non esistono più classi». Almeno per quanto riguarda l'Occidente, esse appartengono al passato o sono comunque destinate a tramontare le società nel cui ambito «i cittadini sono divisi in caste e in classi».

Non si tratta di una previsione formulata con lo sguardo rivolto solo agli Stati Uniti, a un paese cioè senza un prolungato passato feudale alle spalle. In realtà, siamo in presenza di un'analisi sociologica che si intreccia con un discorso di filosofia della storia. Secondo il liberale francese, dall'XI secolo è in atto in Occidente «una duplice rivoluzione nelle condizioni sociali». Sì, «il nobile sarà indietreggiato nella scala sociale, il plebeo vi sarà avanzato; l'uno scende, l'altro sale. Ogni mezzo secolo li avvicina e ben presto si troveranno fianco a fianco». Tutto opera in modo convergente verso questo risultato. Non più solo la ricchezza terriera, anche la «ricchezza mobiliare» può «creare l'influenza politica e dare il potere». Già questo indebolisce i privilegi e il dominio dell'aristocrazia. Assieme alla proprietà nelle sue diverse forme, le stesse «attività intellettuali» sono «fonte di potenza e di ricchezza», sicché le «scoperte nella civiltà» e i «perfezionamenti in campo commerciale e industriale» diventano «altrettanti elementi di eguaglianza tra gli uomini». Tutti i diversi fattori del mondo moderno «sembrano lavorare di comune accordo per impoverire i ricchi e arricchire i poveri». In conclusione, irresistibile è la tendenza verso il «livellamento universale» (*nivellement universel*): essa non può essere bloccata e neppure rallentata, tanto più che «i ricchi [...] sono sparsi e impotenti» e dunque nell'impossibilità di opporre una resistenza efficace. Non c'è dubbio, una volontà superiore presiede a tutto ciò: «Il graduale sviluppo dell'eguaglianza delle condizioni è un fatto provvidenziale; e ne ha i caratteri essenziali: è universale, duraturo, si sottrae ogni giorno alla potenza dell'uomo, tutti gli avvenimenti, come anche tutti gli uomini, ne favoriscono lo sviluppo» (Tocqueville 1951, vol. 1.1, pp. 3-4 e vol. 1.2, p. 259).

I brani che ho appena citato sono ripresi dal primo e dal secondo libro della *Democrazia in America*, e dunque rinviano rispettivamente al 1835 e 1840. Negli anni successivi, con lo sguardo rivolto a Francia e Inghilterra, Tocqueville (1951, vol. 3.2, pp. 105-106) traccia un quadro sensibilmente diverso: «dappertutto l'eguaglianza estende progressivamente il suo dominio, tranne però che nell'industria che s'organizza ogni giorno di più sotto una forma aristocratica» e gerarchica; un rapporto di «stretta dipendenza» lega l'operaio salariato al datore di lavoro. Per

quanto riguarda sia i rapporti di potere che la distribuzione della ricchezza sociale, siamo ben lontani dall'eguaglianza: «le forze organizzate di una moltitudine producono a vantaggio di uno solo». In sintesi: «Di qui lo schiavo, di là il padrone, di là la ricchezza di alcuni, di qui la miseria del più gran numero»; sono in agguato le «guerre servili» (Tocqueville 1951, vol. 5.2, pp. 80-82 e vol. 3.2, p. 727). Prima ignorata, la realtà delle classi sociali, e di classi sociali pronte a misurarsi in una prova di forza, fa la sua rude apparizione. Ora, però, non è più l'eguaglianza ma per l'appunto la diseguaglianza a essere sanzionata da una volontà superiore, come emerge dalla polemica contro «le teorie economiche e politiche», le quali vorrebbero far «credere che le miserie umane siano opera delle leggi e non della Provvidenza, e che si potrebbe sopprimere la povertà cambiando l'ordinamento sociale» (Tocqueville 1951, vol. 12, pp. 92-94 e 84).

E tuttavia, nel licenziare subito dopo la rivoluzione del febbraio 1848 la dodicesima edizione della *Democrazia in America*, Tocqueville (1951, vol. 1.1, p. xliii) ribadisce il punto di vista espresso «quindici anni» prima, relativo al carattere irresistibile e provvidenziale della marcia dell'eguaglianza negli USA e nell'Occidente nel suo complesso. Ma com'è possibile conciliare la tesi dell'impoverimento dei ricchi e dell'arricchimento dei poveri con la messa in guardia contro una polarizzazione sociale così accentuata da far temere l'esplosione di «guerre servili»? Resta il fatto che il liberale francese si rifiuta di mettere in discussione la visione secondo cui si profila in Occidente il «livellamento universale». Prima ignorata, poi a tratti ammessa, la realtà delle classi e della lotta di classe è ora in qualche modo rimossa. Suona, però, come un'involontaria conferma questa rimozione chiaramente stimolata dalla preoccupazione politica di attutire e contenere il risentimento delle classi subalterne.

Il persistente potere della ricchezza, nonostante il tramonto dell'Antico regime, è chiaramente sottovalutato anche da J.S. Mill (1946, p. 138), che nel 1861 esprime una preoccupazione che oggi può apparire ben strana: egli teme che, con l'estensione del suffragio, le «classi operaie», in Inghilterra (e in Europa) ben più diffuse e numerose che negli Stati Uniti (a quel tempo ancora scarsamente industrializzati), possano conquistare la maggioranza elettorale, utilizzandola poi al fine di «trasferire ai poveri quell'influenza di classe che oggi appartiene solo ai ricchi». Il «governo della maggioranza numerica» finirebbe con l'essere «un governo di classe», nel senso che sancirebbe il «dispotismo collettivo», ovvero il potere incontrastato della «maggioranza di poveri» su «una minoranza che possiamo chiamare di ricchi». Al fine di sventare tale pericolo, Mill raccomanda il ricorso al voto plurale a favore delle persone considerate più intelligenti o che svolgono nella vita compiti più impegnativi, come ad esempio gli imprenditori. Ciò consentirebbe ai ricchi di mantenere negli organismi rappresentativi una presenza, sia pure assai esigua. Il liberale inglese giunge alla medesima conclusione di Tocqueville: il ricco è ormai isolato e impotente. E, dunque, la lotta di classe del proletariato è superflua o foriera solo di disastri.

Mentre, avvolgendosi peraltro in stridenti contraddizioni, profetizza l'avvento in Occidente del «livellamento universale», per un altro verso Tocqueville (1951, vol. 9, pp. 243-44) prende atto e si compiace dell'abisso che si sta scavando tra Occidente e resto del mondo: il rapporto che fa di «alcuni milioni di uomini», gli occidentali, «i dominatori di tutta la loro specie», è «chiaramente preordinato nelle vedute della Provvidenza». In modo analogo, mentre da un lato mette in guardia contro un processo di democratizzazione che in Occidente avanza così impetuosamente da condannare la ricchezza all'isolamento e all'impotenza, dall'altro lato J.S. Mill (1946, p. 291) celebra il «dispotismo vigoroso» a livello internazionale esercitato dall'Occidente (e dalle sue classi dominanti). Ben lungi dall'essere qualcosa di negativo, questo rapporto di estrema diseguaglianza dev'essere esteso fino ad abbracciare l'intero globo; il «dispotismo diretto dei popoli progrediti» su quelli arretrati è già «la condizione ordinaria», ma essa deve diventare «generale».

Il rapporto di diseguaglianza estrema che s'instaura a livello internazionale non riguarda solo la distribuzione del potere politico e militare. Tocqueville (1951, vol. 1.1, p. 3) scrive: «La scoperta dell'America apre mille strade nuove alla fortuna e offre ricchezza e potere all'oscuro avventuriero». La medesima molla può spingere certi cittadini francesi a trasferirsi nelle colonie e in particolare in Algeria: «Per far venire degli abitanti in un tale paese, bisogna in primo luogo

dare loro delle grandi possibilità di fare fortuna»; occorre riservare loro «le terre più fertili, meglio irrigate» (Tocqueville 1951, vol. 3.1, pp. 259 e 321-22). In tal modo, l'espansione coloniale (in America e in Algeria) stimola una prodigiosa mobilità verticale, che fa accedere alla ricchezza anche individui di estrazione popolare e che dunque conferma il processo di «livellamento universale». Ma questa è solo una faccia della medaglia: è lo stesso liberale francese a riconoscere che, in conseguenza del processo di colonizzazione, in Algeria la popolazione araba «muore letteralmente di fame» e in America gli indiani sono sul punto di essere cancellati dalla faccia della terra (Tocqueville 1951, vol. 15.1, pp. 224-25 e vol. 1.1, pp. 339 e 355). E cioè, se anche attenua le disuguaglianze nella metropoli o nell'ambito della comunità bianca, l'arricchimento degli «avventurieri» e dei coloni scava un abisso sempre più profondo tra conquistatori da un lato e popoli assoggettati dall'altro. Collocandosi costantemente e in modo esclusivo dal punto di vista del «mondo cristiano» ovvero dell'Occidente, Tocqueville non si rende conto del nesso tra questi aspetti contraddittori di un medesimo fenomeno, e comunque da ciò non prende mai lo spunto per problematizzare la visione a lui cara della marcia inarrestabile dell'eguaglianza delle condizioni e del dileguare non solo delle «caste» ma delle stesse «classi».

Ai due autori liberali sembra rispondere il *Manifesto del partito comunista*: «Sorta dal tramonto della società feudale, la società borghese moderna non ha eliminato i conflitti di classe. Essa ha soltanto sostituito alle antiche nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta» (MEW, 4; 463). Sì, con l'accesso anche delle masse popolari al diritto di voto e con la cancellazione della discriminazione censitaria, la ricchezza smarrisce il suo significato politico immediato, ma proprio a partire da questo momento essa può celebrare il suo trionfo: la miseria di massa rientra ormai in una sfera privata nell'ambito della quale il potere pubblico non ha alcun diritto di intervenire. È un trionfo che la borghesia capitalistica può celebrare anche a livello internazionale, dando impulso all'espansionismo coloniale e schiavizzando e decimando intere popolazioni.

A conferma della tendenza irresistibile che promuove il «livellamento universale» e l'eguaglianza anche tra «plebeo» e «nobile», Tocqueville (1951, vol. 1.1, p. 3) afferma che «la stampa offre le medesime risorse alla loro intelligenza». Ben diversamente argomenta *L'ideologia tedesca*: «La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale» (MEW, 3; 46).

In conclusione, ben lungi dall'essere sinonimo di «livellamento universale», la rivoluzione borghese comporta l'aggravarsi delle disuguaglianze a molteplici livelli. Sul piano internazionale: ne scaturisce quella che ai giorni nostri è stata chiamata *great divergence*, la «grande divergenza», ovvero la grande divaricazione che scava un abisso tra il prospero Occidente e il resto del pianeta (Pomeranz 2004). Con una lunga storia alle spalle, che l'aveva vista per secoli o per millenni in posizione eminente nello sviluppo della civiltà umana, ancora nel 1820 la Cina vantava un prodotto interno lordo che costituiva il 32,4% del prodotto interno lordo mondiale mentre «l'aspettativa di vita cinese (e quindi la nutrizione) era circa a livelli inglesi (e perciò sopra la media continentale) persino a fine Settecento»; al momento della sua fondazione, la Repubblica popolare cinese era il paese più povero, o tra i più poveri, del globo. Non molto diversa è la storia dell'India che, sempre nel 1820, contribuiva per il 15,7% al PIL mondiale, prima di cadere anch'essa in una miseria disperata (Davis 2001, p. 299). È un processo che si può comprendere a partire da Marx (e dal capitolo dedicato dal *Capitale* all'«accumulazione originaria»), ma che è ben al di là dell'orizzonte di Tocqueville, il quale tende a dare una descrizione apologetica del mondo in cui vive.

In ogni caso, ben lungi dal rendere obsoleta la lotta di classe grazie alla realizzazione del «livellamento universale», la società borghese acutizza a livello nazionale e internazionale disuguaglianze che possono essere combattute solo mediante la lotta di classe.

2. Obsolescenza della guerra?

Con l'avvento della democrazia industriale, assieme alla lotta di classe è destinato a dileguare anche il fenomeno della guerra? Dopo essere stata messa in crisi dalle guerre post-termidoriane e napoleoniche, la speranza espressa da Kant, in base alla quale al crollo dell'Antico regime e della concezione patrimoniale dello Stato avrebbe fatto seguito l'avvento di un ordinamento internazionale all'insegna della pace, sembra ritrovare qualche credito dopo la rivoluzione di luglio, in seguito al tramonto dell'antagonismo tra Francia e Inghilterra e al consolidamento della *pax britannica*. In questo contesto occorre collocare la tesi di Tocqueville (1951, vol. 1.2, pp. 270 sgg.), per cui nella moderna società democratica viene a mancare la base oggettiva per la guerra, anche se svolge pur sempre un ruolo l'ambizione di militari di origine sociale modesta e desiderosi di far carriera distinguendosi sui campi di battaglia. Altri autori, più ancora che al regime rappresentativo, affidano la realizzazione dell'ideale della pace perpetua allo sviluppo della società industriale e commerciale: il mercato mondiale renderebbe sempre più insignificanti i confini statali e nazionali e stringerebbe i popoli in vincoli sempre più solidi e infine indissolubili di interesse, di rispetto reciproco e di amicizia. È in tal modo che argomentano Benjamin Constant e soprattutto Spencer.

A tratti, il *Manifesto del partito comunista* avverte l'influenza di quest'ultimo discorso: «Gli isolamenti e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno via via scomparendo già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e delle condizioni di vita ad essa corrispondenti». Sembra di assistere a un deperimento del fenomeno della guerra sull'onda dello sviluppo del capitalismo, senza che ci sia bisogno di attendere il comunismo, allorché, «con la scomparsa dell'antagonismo fra le classi, all'interno della nazione, scompare l'ostilità fra le nazioni stesse» (MEW, 4; 479). Per un altro verso, è lo stesso *Manifesto* che, come sappiamo, respinge la visione armonicistica di quello che oggi chiameremmo il processo di globalizzazione.

Un'analoga oscillazione attraversa il discorso da Marx pronunciato a Bruxelles nel gennaio 1848: il libero scambio fa «cadere quei pochi ostacoli nazionali che raffrenano ancora la marcia del capitale», esso «dissolve le antiche nazionalità» e lascia spazio solo all'«antagonismo fra la borghesia e il proletariato», ciò che prepara il terreno per la «rivoluzione sociale» (MEW, 4; 455 e 457-58). Sennonché, in questo medesimo discorso è contenuta l'affermazione per cui il libero scambio inasprisce le contraddizioni anche a livello internazionale:

Abbiamo mostrato che cosa sia la fraternità che il libero scambio fa nascere fra le varie classi di una sola e medesima nazione. La fraternità che il libero scambio stabilirebbe fra le varie nazioni della terra non sarebbe molto più fraterna. Designare col nome di fraternità universale lo sfruttamento giunto al suo stadio internazionale è un'idea che non poteva avere origine se non in seno alla borghesia (MEW, 4; 456).

È quest'ultima visione che si afferma in Marx ed Engels. Solo pochi mesi dopo, la «Neue Rheinische Zeitung» rimprovera ad Arnold Ruge di non aver compreso che il fenomeno della guerra non scompare affatto con il regime feudale: piuttosto che essere «alleati naturali», i paesi nei quali domina la borghesia sono lacerati da una concorrenza spietata, il cui esito può essere la guerra (MEW, 5; 359-63). Ed è una concorrenza che ha per oggetto anche il saccheggio a danno dei popoli coloniali. Nonostante l'opinione contraria di Spencer, l'avvento della società industriale e capitalistica non significa il dileguare della guerra come strumento di arricchimento: basti guardare alle «guerre piratesche» e alle «spedizioni piratesche contro la Cina, la Cocincina e via dicendo» (MEW, 16; 13 e MEW, 15; 326).

E dunque – sottolinea più tardi *Il capitale* – ben lungi dall'essere sinonimo di sviluppo pacifico, il sistema capitalistico comporta nelle colonie la «violenza più brutale». Alle guerre (di schiavizzazione e persino di sterminio) scatenate contro i «barbari» si intrecciano la rivalità e il conflitto nell'ambito del «mondo civile» tra le grandi potenze protagoniste e beneficiarie dell'espansione e del saccheggio coloniale. Nel complesso, a caratterizzare il capitalismo è «la guerra commerciale delle nazioni europee, con l'orbe terracqueo come teatro»; essa «si apre con la secessione dei Paesi Bassi dalla Spagna, assume proporzioni gigantesche nella guerra antigiacobina dell'Inghilterra e continua ancora nelle guerre dell'oppio contro la Cina, ecc.»

(MEW, 23; 779). La «guerra commerciale delle nazioni europee» richiama alla memoria la «guerra industriale di annientamento tra le nazioni» di cui parla il *Manifesto*. In ogni caso, il periodo storico che va dall'emergere dell'Olanda (il primo paese a scuotersi di dosso l'Antico regime) fino all'ascesa dell'Inghilterra liberale (e imperiale) è tutt'altro che un preludio all'avvento della pace perpetua.

Perché siano divelte una volta per sempre le radici della guerra non è sufficiente che una classe sfruttatrice si sostituisca a un'altra, com'è avvenuto con la rivoluzione borghese. È necessario invece che sia eliminato nel suo complesso il sistema di sfruttamento e di oppressione, sul piano interno e su quello mondiale. È in questo senso che nel luglio 1870, prendendo posizione sulla guerra franco-tedesca da poco scoppiata, in un testo redatto da Marx, l'Associazione internazionale degli operai chiama a lottare per l'avvento di «una nuova società il cui principio internazionale sarà la pace, per il fatto che in ogni nazione domina il medesimo principio, il lavoro» (MEW, 17; 7).

È un'analisi pressoché contemporanea a quella di J.S. Mill (1946, p. 288), che invece celebra l'impero inglese come «un passo verso la pace universale e verso la cooperazione e la comprensione generale fra i popoli». A dimostrazione di questa tesi, viene addotto un singolare argomento: quella gigantesca «federazione» (sia pure «ineguale»), che è l'impero inglese, incarna la causa della «libertà» e della «moralità internazionale» in un grado «che a nessun altro grande popolo è possibile concepire e raggiungere»; dunque, le popolazioni arretrate hanno interesse a entrar a far parte di tale impero, anche al fine di evitare «di essere assorbite da uno Stato straniero e di costituire una nuova sorgente di *forza aggressiva* nelle mani di qualche potenza rivale». L'omaggio alla «pace universale» non riesce a nascondere la realtà delle guerre coloniali, chiamate ad «assorbire» questa o quella colonia, e la rivalità foriera di guerre di più ampia portata tra la Gran Bretagna, celebrata quale incarnazione della causa della pace, e una «qualche potenza rivale», cui viene attribuito il disegno inquietante di voler rafforzare la sua «forza aggressiva».

Se J.S. Mill cerca di dimostrare il dileguare della guerra a partire dalla gara imperialistica che in realtà la prepara, Tocqueville, già nel titolo di un capitolo centrale del secondo libro della *Democrazia in America*, afferma che «le grandi rivoluzioni diventeranno rare». In realtà, il secolo e mezzo circa che è trascorso da tali previsioni costituisce il periodo forse più ricco di guerre e di rivoluzioni della storia universale. E ora leggiamo Marx. Pochi anni dopo la pubblicazione del testo appena citato, in una lettera del 28 dicembre 1846, a partire dal «conflitto tra le forze produttive già conquistate dagli uomini e le loro relazioni sociali, che non corrispondono più a queste forme produttive», egli evoca le «guerre terribili che si preparano tra le diverse classi entro ciascuna nazione e fra nazioni differenti» (MEW, 27; 460). Poco più tardi, il *Manifesto del partito comunista* vede profilarsi all'orizzonte sia rivoluzioni proletarie (ovvero «rivoluzioni borghesi» suscettibili di trasformarsi in «rivoluzioni proletarie») sia «rivoluzioni agrarie» e di «liberazione nazionale» (MEW, 4; 492-93) contro un ordinamento che trasuda violenza non solo perché fondato sull'oppressione sociale e nazionale, ma anche perché evoca il pericolo dello sfociare in una catastrofica prova di forza della concorrenza tra le diverse borghesie capitalistiche. Non c'è dubbio che, a partire dalla teoria della lotta di classe, Marx ha saputo in qualche modo presagire gli sconvolgimenti del Novecento.

3. Un conflitto eterno tra signori e schiavi?

Per comprendere adeguatamente la teoria marxiana della lotta di classe, non basta demarcarla dalla tesi di coloro che vedono nel tramonto dell'Antico regime l'inizio del dileguare o del drastico attenuarsi del conflitto politico-sociale sul piano interno e internazionale. In una celebre lettera del 5 marzo 1852, Marx osserva: «Per quel che mi riguarda, a me non appartiene né il merito di aver scoperto l'esistenza delle classi nella società moderna né quello di aver scoperto la lotta tra di esse»; di ciò avevano parlato molto prima, con modalità diverse, gli storici e gli economisti borghesi. La vera novità del materialismo storico è nell'affermazione del carattere storicamente determinato e transitorio delle società fondate sulla lotta e sul dominio di classe

(MEW, 28; 507-508).

Siamo a metà dell'Ottocento. Alla luce degli sviluppi successivi, possiamo procedere a un confronto con altri autori, che forse è ancora più significativo. Se il *Manifesto del partito comunista* parla di «lotte di classe», Nietzsche (1988, vol. 12, p. 493) vede anche lui dispiegarsi nella storia la «lotta di ceti e di classi» (*Stände- und Klassenkampf*). Se gli autori del *Manifesto* paragonano e accostano ripetutamente la schiavitù moderna e salariata alla schiavitù nera, non diversamente argomentano in più occasioni sia Nietzsche sia, al di là dell'Atlantico, gli ideologi del Sud schiavista, l'uno e gli altri però al fine di dimostrare l'inanità del progetto abolizionista. Se agli occhi di Marx ed Engels la società capitalistica ha sostituito la schiavitù moderna alla medioevale servitù della gleba, che a suo tempo aveva soppiantato la schiavitù propriamente detta dell'antichità classica, agli occhi di Nietzsche in Europa e degli ideologi del Sud negli USA l'assoggettamento servile del lavoro costituisce un fondamento essenziale ed ineliminabile della civiltà. Per dirla con le parole del più illustre, forse, di quegli ideologi d'oltre Atlantico e cioè di John C. Calhoun (1992, pp. 474-75):

Ritengo che non sia mai esistita una società ricca e civilizzata nella quale una porzione della comunità non viva del lavoro dell'altra [...]. C'è e c'è sempre stato, in uno stadio avanzato di ricchezza e di civiltà, un conflitto tra lavoro e capitale.

«Lotta di ceti e di classi», permanenza della «schiavitù» anche in un ordinamento sociale che l'ha formalmente abolita; «conflitto tra lavoro e capitale»: non si fermano qui le analogie concettuali. In Nietzsche troviamo altre due categorie centrali del discorso marxiano: egli parla del «pluslavoro» (*Mehrarbeit*) estratto agli schiavi e agli operai, sottoposti pertanto a «sfruttamento» (*Ausbeutung*) (Lorusso 2002, cap. 12, § 7 e cap. 20, § 8). Ma allora dove sono le differenze?

Nel teorico del «radicalismo aristocratico», estorsione del «pluslavoro» e «sfruttamento» sono espressione di una generale e insopprimibile tendenza della realtà naturale e sociale, della vita in quanto tale. È da aggiungere che in Marx ed Engels non solo la schiavitù è superabile in tutte le sue forme, ma queste forme non sono tra loro equivalenti. Già in uno scritto giovanile (*La sacra famiglia*), essi rimproverano ai giacobini di aver confuso la «schiavitù reale» (*wirkliches Sklaventum*) del mondo antico con la «schiavitù emancipata» (*emanziptiertes Sklaventum*) del mondo moderno (MEW, 2; 129). Certo, l'aggettivo non cancella il sostantivo e tuttavia non è una nullità priva di significato. Abbiamo poi visto *Miseria della filosofia* denunciare la schiavitù in qualche modo mascherata imperante in Europa. La «maschera» a cui qui si fa riferimento è come la «parvenza» (*Schein*) di cui parla la logica di Hegel (1969-79, vol. 6, pp. 17-24) e che esprime un livello, sia pure assai superficiale, di realtà.

Si comprende allora che, allo scoppiare della Guerra di secessione, i due filosofi e militanti rivoluzionari prendano decisamente posizione a favore dell'Unione. La sollecitano sin dall'inizio delle ostilità a condurre contro il Sud una guerra rivoluzionaria per l'abolizione della schiavitù nera: eppure nel Nord è viva e vitale la schiavitù alla quale sono assoggettati i lavoratori salariati, quella che alcuni anni dopo *Il capitale*, riprendendo la dichiarazione del Congresso operaio generale di Baltimora, definisce come la «schiavitù capitalista» (MEW, 23; 318). Il fatto è che la «schiavitù indiretta (*indirekte Sklaverei*) dei bianchi in Inghilterra» non è la stessa cosa della «schiavitù diretta (*direkte Sklaverei*) dei neri sull'altro lato dell'Atlantico» (MEW, 15; 317); il «lavoro coercitivo diretto» al quale è sottoposto lo schiavo non è assimilabile all'indiretta coercizione economica che pesa sull'operaio salariato, sull'«operaio» almeno formalmente «libero» (G, 156 e 497). Anzi, mentre negli USA divampa la guerra civile e non mancano in Europa coloro che simpatizzano per il Sud, si direbbe che Marx si preoccupi di evitare qualsiasi equivoco: mettendo la sordina alla sua tradizionale denuncia della «schiavitù indiretta» insita nel sistema capitalistico, egli chiama ripetutamente a lottare per la difesa del «sistema del lavoro libero» contro il «sistema della schiavitù» (MEW, 15; 340 e 346).

Certo – osserva Engels nel 1885 – con la fine della Guerra di secessione si cerca di surrogare la «schiavitù dichiarata dei neri» (formalmente abolita) con la «schiavitù camuffata (*verdeckte Sklaverei*) di *coolies* indiani e cinesi» (MEW, 4; 132 n.). Qui, nell'ambito del discorso sulla

schiavitù che con modalità e in misura diverse pesa sul lavoro, vediamo delinearsi una duplice differenziazione: si distingue da un lato tra «schiavitù dichiarata» e «schiavitù camuffata», imposta rispettivamente ai neri e agli indiani e cinesi, ma pur sempre a popolazioni coloniali o di origine coloniale; nella metropoli capitalistica, invece, la lotta per la riduzione e regolamentazione dell'orario di lavoro sembra aver attenuato ed essere in grado di attenuare ulteriormente quel che di schiavistico, nell'ambito della società capitalistica, è nella condizione operaia.

E dunque: in Nietzsche (come in Calhoun) possiamo ben trovare alcune categorie centrali del discorso di Marx, ma in quest'ultimo l'analisi del conflitto tra capitale e lavoro è la storia della progressiva emancipazione del lavoro che, sia pure in modo parziale, ha luogo ed è possibile conseguire con la lotta di classe già nell'ambito della società esistente. Nel primo, invece, il conflitto si riduce schematicamente e talvolta in senso grevemente naturalistico, al di fuori di una concreta dialettica storica, all'antagonismo che in eterno contrappone signori e schiavi. Pertanto, la lotta di classe di quanti sono soggetti alla schiavitù nella sua forma antica o moderna, aperta o camuffata, la rivolta di «un ceto barbarico di schiavi» non può conseguire alcuna reale emancipazione ma può solo significare la catastrofe della civiltà.

4. Proletariato, interesse di classe e suo trascendimento

In Marx ed Engels non solo non c'è contrapposizione eterna tra signori e schiavi, ma questi ultimi, liquidando una volta per sempre i rapporti sociali fondati sul dominio e sullo sfruttamento, finiscono col realizzare un ordinamento che comporta, in una prospettiva strategica, forme di vita più ricche e più appaganti anche per gli ex signori.

Vediamo in primo luogo cosa avviene per quanto riguarda lo sviluppo delle forze produttive. Ponendo fine alle crisi di sovrapproduzione che caratterizzano la società borghese, la rivoluzione socialista promuove lo sviluppo delle forze produttive: il proletario è il primo e più immediato beneficiario del superamento di un sistema che pretende di trasformarlo in uno «schiavo ascetico ma produttivo» (MEW, 1 Ergbd.; 549), ma non è l'unico a trarre giovamento dall'accrescimento complessivo della ricchezza sociale.

È soprattutto importante quello che avviene sul piano intellettuale e morale. I *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 insistono sul fatto che il sistema capitalista comporta la disumanizzazione degli stessi protagonisti dello sfruttamento del lavoro operaio:

La produzione [capitalistica] produce l'uomo non solo come una merce, l'uomo-merce (*Menschenware*), l'uomo col carattere della merce, ma lo produce, in conformità a questa caratteristica, come un ente privato della sua umanità sia sul piano spirituale che fisico: immoralità, *mostruosità*, *ebetismo degli operai come dei capitalisti* (MEW, 1 Ergbd.; 524).

Al di là degli sfruttati, il processo di inebetimento e di mercificazione finisce con l'inghiottire gli stessi sfruttatori. È una tesi ribadita nella *Sacra famiglia*:

La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. Ma in questa autoalienazione la prima classe si sente a suo agio e confermata, sa che l'alienazione è la sua propria potenza e possiede in essa la parvenza di un'esistenza umana; nell'alienazione la seconda classe si sente invece annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana (MEW, 2; 37).

Pur gravando in primo luogo e con forza tutta particolare sull'operaio, che «per il borghese è meno di un uomo» e che è sfruttato e «adoperato come puro e semplice materiale, come cosa», i processi di impoverimento dei rapporti sociali e di reificazione investono la società capitalistica nel suo complesso: «gli uomini considerano gli altri soltanto come soggetti utilizzabili» (MEW, 2; 352, 286 e 257). Nessuno, neppure il borghese è risparmiato.

Non si tratta di una tesi che rinvii esclusivamente al periodo giovanile. Nel descrivere l'orrore dell'accumulazione capitalistica originaria, *Il capitale* invita a «vedere a che cosa il borghese riduce

se stesso e l'operaio, quando senza alcun impaccio può modellare il mondo a sua immagine e somiglianza» (MEW, 23; 779 n.). Il padrone capitalista «è radicato in un processo di alienazione nel quale trova il suo appagamento assoluto, mentre l'operaio, in quanto ne è la vittima, è a priori con esso in un rapporto di ribellione, lo sente come processo di riduzione in schiavitù» (*Knechtungsproceß*) (MEGA, II, 4.1; 65). Resta il fatto che, una volta conseguita la vittoria, la «ribellione» operaia finisce col liberare dall'alienazione lo stesso padrone capitalista.

È un discorso che vale anche per le singole riforme, imposte dalla lotta di classe operaia nell'ambito della società borghese. Sotto certi aspetti, la riduzione dell'orario di lavoro potrebbe risultare benefica per coloro stessi che fanno di tutto per impedirla. Leggiamo *Il capitale*:

Con ironia contenuta e usando espressioni prudenti, gli ispettori di fabbrica accennano che l'attuale legge sulle dieci ore in un certo modo redime (*befreit*) lo stesso capitalista della sua brutalità naturale di mera personificazione del capitale e gli ha dato il tempo per una certa «educazione» (MEW, 23; 320, n.).

In altre parole, se il proletariato ha un interesse materiale, oltre che intellettuale e morale, a rovesciare il dominio della classe capitalista, individui e settori della stessa classe sfruttatrice potrebbero maturare un interesse intellettuale e morale a farla finita con l'ordinamento esistente. È un punto su cui insiste soprattutto Engels, che è lui stesso un «capitalista». Per l'esattezza egli suggerisce che i borghesi più lungimiranti potrebbero avere un interesse alla trasformazione della società che va al di là del piano propriamente intellettuale e morale. Si pensi alle conseguenze provocate in Inghilterra dal terribile degrado dei quartieri operai e popolari. È vero, questi si configurano come ghetti: si cerca di «nascondere ai ricchi signori e alle ricche dame, dallo stomaco forte e dai nervi deboli, la miseria e il sudiciume che costituiscono il complemento della loro ricchezza e del loro lusso». E tuttavia, per sofisticata che possa essere «questa ipocrita urbanistica» ovvero questa «sistemazione urbanistica piena di pudori» (MEW, 2; 279-80), essa non cancella la deturpazione del passaggio urbano, che continua a essere un pugno nell'occhio per tutti.

I quartieri-ghetto operai e popolari sono ripugnanti anche per le condizioni igieniche, oltre che per la miseria, e sono quindi esposti alle epidemie. Col diffondersi del colera, a Manchester «un'ondata di terrore pervase la borghesia della città; improvvisamente la gente si ricordò delle insalubri dimore dei poveri, e rabbrivì nella certezza che ognuno di quei miseri quartieri sarebbe divenuto un focolaio di infezione, dal quale il morbo si sarebbe diffuso rovinosamente in tutte le direzioni verso le case della classe abbiente» (MEW, 2; 295). Pur facendo sentire le sue conseguenze più pesanti sugli operai ammassati e confinati in fabbriche e quartieri malsani, la logica scatenata del profitto capitalistico provoca una devastazione di carattere generale.

Ciò vale anche per altri aspetti della vita sociale. Nessuno dovrebbe restare insensibile alla polarizzazione di ricchezza e povertà, insita nella società borghese: ne derivano «la guerra sociale, la guerra di tutti contro tutti» e un'insicurezza generalizzata, che di fatto mette «la casa di *ogni* singolo in stato d'assedio» (MEW, 2; 257). Anche in questo caso, l'ordinamento sociale esistente comporta conseguenze negative per la stessa classe dominante.

D'altro canto, sino a che punto i singoli membri della borghesia capitalistica possono essere considerati colpevoli? Dopo aver richiamato l'attenzione sulle conseguenze rovinose che nel proletariato provoca il dispiegarsi senza limiti della caccia al «profitto» («morte prematura», «tortura del sopra-lavoro» ecc.), *Il capitale* sente il bisogno di aggiungere:

Considerando il fenomeno nel suo complesso, tutto ciò non dipende neppure dalla buona o cattiva volontà del capitalista. La libera concorrenza fa valere le leggi immanenti della produzione capitalistica come legge coercitiva esterna nei confronti del singolo capitalista (MEW, 23; 286).

Se pesa in primo luogo sul proletario, il «rapporto di coercizione» tra capitale e lavoro non risparmia il singolo capitalista, assoggettato anche lui a una «legge coercitiva» che gli viene dall'esterno (MEGA, II, 4.1; 93); egli «non è altro che una ruota dell'ingranaggio» (MEW, 23; 618). Spingendosi ancora oltre, il giovane Engels scrive che il socialismo/comunismo fa valere il

«principio della non imputabilità del singolo», allorché analizza il modo di funzionare dell'ordinamento sociale. Proprio per questo, «nella stessa misura in cui il proletariato accoglierà in sé elementi socialisti e comunisti, nella stessa misura» dovrebbe attenuarsi «l'esasperazione del proletariato nei confronti dei suoi oppressori» in quanto persone singole (e quindi dovrebbe diminuire il carico di violenza della rivoluzione anticapitalista) (MEW, 2; 505).

Per Marx ed Engels si tratta non solo di sopprimere lo sfruttamento di classe all'interno di un singolo paese ma anche l'oppressione nazionale. E di nuovo emerge la linea di fondo che già conosciamo: se si rivolgono in primo luogo e in modo diretto al popolo oppresso, i due pensatori rivoluzionari non solo chiamano il proletariato del paese oppressore a non fare causa comune con le classi privilegiate, ma non chiudono la porta neppure ai membri più illuminati di queste classi. Vedremo che è ripetutamente enunciata la tesi, in base alla quale non è libero un popolo che ne opprime un altro; come la «guerra sociale» all'interno di un singolo paese, a maggior ragione lo stato di guerra latente o aperto tra i popoli provoca uno «stato d'assedio» più o meno generalizzato e dunque una limitazione della libertà anche per il popolo oppressore.

In conclusione: a essere interessata al rivolgimento sociale che s'impone è la stragrande maggioranza dell'umanità. Persino i settori e i membri della classe sfruttatrice e del popolo oppressore più inclini allo studio teorico e alla riflessione morale sono in qualche modo invitati a non perdere di vista i gravi inconvenienti pratici e la generale devastazione umana prodotta dal sistema sociale, di cui pure essi sono i beneficiari sul piano materiale immediato. Essere comunisti significa certo far appello alla lotta di classe condotta dagli oppressi (a livello internazionale, nazionale e nell'ambito della famiglia) ma anche aver maturato questa capacità di guardare l'insieme. In tal senso il giovane Engels afferma che «il comunismo è al di sopra del contrasto tra proletariato e borghesia» e in ciò si differenzia dal «cartismo, il quale ha un carattere esclusivamente proletario» e dunque rivela residui di corporativismo (MEW, 2; 506).

5. Marx «contra» Nietzsche (e Foucault)

È emerso un risultato stupefacente: da un lato non ci sono vie di fuga dalla lotta di classe; dall'altro questa ha la tendenza a trascendere se stessa, perseguendo e realizzando obiettivi suscettibili di essere universalmente accolti. Come è possibile ciò? Il pathos della ragione e della scienza caratterizzano gli autori del *Manifesto del partito comunista* in tutto l'arco della loro evoluzione: «La verità è universale, non è lei ad appartenermi, sono io ad appartenerle, è lei a possedermi non io a possederla» (MEW, 1; 6). Quando così si esprime, con toni chiaramente hegeliani, Marx ha solo ventiquattro anni, ma a tale visione egli resta fedele sino alla fine. *Il capitale* afferma con forza: l'«apparenza» o «parvenza ingannatrice» di un fenomeno non coincide con la sua «essenza», e dunque un prolungato e faticoso impegno intellettuale s'impone per conseguire la «scienza», la «verità scientifica» (MEW, 25; 825 e MEW, 16; 129).

È dileguato il conflitto? Non è di questo che si tratta. Il pathos della ragione e della verità scientifica non impedisce a Marx di sottolineare che, nell'ambito della società borghese, la scienza è costretta al «servizio del capitale»: la storia e la critica dell'«uso capitalistico delle macchine» che possiamo leggere nel *Capitale* sono per l'appunto la storia e la critica dell'uso capitalistico della scienza (MEW, 23; 382 e 465). Nel 1854 Engels dichiara di volersi attenere al «principio» per cui «la scienza militare, così come la matematica e la geografia, non ha alcuna particolare opinione politica» (MEW, 28; 602). Ovviamente, allorché così si esprime, egli non ignora che la «scienza militare» svolge un ruolo essenziale nella lotta di classe, che si tratti delle guerre tra contrapposte borghesie capitaliste ovvero delle guerre civili e delle guerre coloniali. Resta fermo che in grado di analizzare e valutare la logica, la coerenza interna e l'efficacia delle diverse scienze sono anche coloro i quali condannano il loro uso al servizio del capitalismo e del colonialismo (o di altre cause).

È un discorso che non vale solo per le scienze applicate. Come risulta con chiarezza dalla critica da essi rivolta a quello che io ho definito l'illuminismo di corte, Marx ed Engels sono ben consapevoli del fatto che alla ragione e ai lumi della ragione si può ben far ricorso per legittimare

il dominio e l'oppressione; resta il fatto che tale modo di procedere può essere evidenziato e confutato solo mediante un nuovo, e più articolato e convincente, ricorso alla ragione e ai lumi della ragione. Siamo cioè in presenza di una critica dell'illuminismo ben diversa da quella che ai giorni nostri ha trovato espressione in Hans Georg Gadamer. Questi scrive: «Anche l'illuminismo ha un suo pregiudizio fondamentale e costitutivo; questo pregiudizio che sta alla base dell'illuminismo è il pregiudizio contro i pregiudizi in generale e quindi lo spodestamento della tradizione» (Gadamer 1983, p. 317). In tal modo però egli procede all'assimilazione di due atteggiamenti tra loro assai diversi. Rinviano alla ragione e sottoponendosi al suo controllo, il «pregiudizio» illuministico è capace di mettere in discussione se stesso; non così il pregiudizio antilluministico. La ragione può comprendere quanto di razionale vi è nel pregiudizio e quanto di pregiudizio vi sia nelle forme storicamente e socialmente determinate che la ragione stessa di volta in volta assume; di analoga operazione non è capace il pregiudizio, che rifiuta di sottoporre se stesso e la tradizione cui fa riferimento all'autorità della ragione.

Se per Gadamer tutto è affetto da «pregiudizio», per Nietzsche tutto è attraversato in profondità dal conflitto: non c'è espressione culturale che possa rivendicare una sia pur relativa e parziale autonomia. Si prenda la scienza fisica: il voler leggere nella natura regolarità, norme, eguaglianze, la presunta «normatività della natura» va di pari passo con la presunta «eguaglianza di fronte alla legge» (che presiede all'ordinamento giuridico scaturito dal crollo dell'Antico regime). Ecco «un grazioso espediente mentale con cui si maschera ancora una volta [...] l'ostilità dei plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano»; in ultima analisi, gridare, alla maniera dei fisici, «evviva le leggi di natura!» è solo un altro modo per gridare, alla maniera degli anarchici, «*Ni Dieu ni maître*»; sì, la modernità e la ragione a essa cara si caratterizzano per l'«opposizione a ogni particolare pretesa, a ogni diritto particolare e a ogni privilegio» (*Al di là del bene e del male*, 22 e 202).

La lettura in chiave antiaristocratica dell'argomentazione filosofica e scientifica non è così nuova come potrebbe apparire a prima vista. Diamo uno sguardo alla tradizione di pensiero che agisce alle spalle di Marx. È già Kant (1900, vol. 3, pp. 28-29) a far notare che la «rigorosa universalità», propria della ragione, esclude in anticipo «ogni eccezione». Hegel a sua volta afferma che la filosofia «*in quanto scienza della ragione*, per il modo universale del suo essere e secondo la sua natura è scienza per tutti» (in Hoffmeister 1936, p. 242). Fermo restando il diverso e contrapposto giudizio di valore, Nietzsche concorda con questa tesi. Egli non ha torto a sottolineare: in apparenza il «sillogismo» caro a Socrate è solo una regola formale del discorso, che non persegue particolari obiettivi politici; in realtà nel ricorso al «sillogismo», al discorso logico-razionale del quale tutti gli uomini possono essere partecipi e che dunque ben si distingue dalla rivelazione esoterica e aristocratica di una verità sapienziale, sono insite micidiali «coltellate» plebee (*Crepuscolo degli idoli*, Il problema Socrate, 7). E cioè, il «sillogismo» ovvero il discorso logico-razionale non è politicamente più puro del discorso sapienziale. Il confronto tra questi due tipi di discorso produce il medesimo risultato che è emerso dal confronto tra i due diversi tipi di «pregiudizio» (illuministico e antilluministico): il discorso logico-razionale è capace di confutare se stesso e di comprendere quanto di valido ci potrebbe essere nell'altro tipo di discorso; di un'analoga operazione non è capace il discorso sapienziale. Non a caso, per misurarsi polemicamente con Socrate, Nietzsche cade in una contraddizione performativa: cerca di dimostrare il carattere benefico del privilegio aristocratico facendo ricorso anche lui all'argomentazione logica, che per definizione mette tutti gli interlocutori sullo stesso piano ed esclude ogni privilegio; avvalendosi di argomenti logico-razionali, il campione del «radicalismo aristocratico» discredita in qualche modo il discorso sapienziale e finisce con l'infliggere anche lui quelle «coltellate» plebee che condanna in Socrate.

Se Nietzsche incorre in una stridente contraddizione performativa, in che modo Marx ed Engels possono coniugare pathos della lotta di classe e pathos della ragione e della scienza? La ragione può certo essere utilizzata al fine di legittimare il privilegio, il dominio, l'oppressione; e tuttavia, per riconoscimento dello stesso Nietzsche, in essa è intrinseca la tendenza ad affermare rapporti di eguaglianza e dunque a delegittimare il privilegio, il dominio, l'oppressione. C'è una tendenziale convergenza tra lotta di classe emancipatrice e ragione.

Inoltre, ben lungi dall'essere l'eterna contrapposizione tra signori e schiavi di cui parlano Nietzsche e Calhoun, la lotta di classe comporta incessanti sviluppi e mutamenti. Da ciò scaturiscono quelli che potremmo definire processi di oggettivazione. Pur chiaramente «legati a certe forme dello sviluppo sociale» – osserva Marx – «l'arte e l'epos greco [...] continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili» (MEW, 13; 641). Sono ormai alle spalle i conflitti politici e sociali che hanno ispirato quei capolavori; non solo resta immutato il godimento estetico, ma di esso sono o tendono a essere partecipi uomini e donne della più diversa estrazione sociale e collocazione politica. È intervenuto un processo di oggettivazione.

Ciò non vale solo per l'arte. La visione tolemaica dell'universo è stata confutata e sconfitta nel corso di un aspro scontro ideologico; e, tuttavia, nell'eliocentrismo hanno finito col riconoscersi anche gli eredi di coloro che, alcuni secoli fa, hanno condannato Galileo. La considerazione appena fatta per la visione tolemaica può essere tranquillamente estesa alla cosiddetta «donazione di Costantino»: il presunto testamento dell'imperatore romano, che legittimava il potere temporale della Chiesa cattolica, non è più preso sul serio neppure da coloro che continuano a essere più che mai fedeli alla Chiesa cattolica. In modo analogo si potrebbe argomentare per il sillogismo socratico e la scienza fisica presi di mira da Nietzsche. Ai giorni nostri, per aristocratico che possa essere e per grande che possa essere la sua ammirazione per il filosofo del «radicalismo aristocratico», un movimento politico o un governo forse potrà affettare la sua aria di superiorità nei confronti del plebeismo del sillogismo, ma difficilmente metterà al bando la scienza fisica in quanto anarchica. Potremmo così sintetizzare il punto di vista di Marx: tutto è esposto al conflitto ma non secondo le medesime modalità e comunque con modalità che sarebbero immodificabili nel tempo.

Occorre tuttavia procedere più a fondo se si vuole comprendere il diverso rapporto istituito tra ragione e potere rispettivamente dal campione del «radicalismo aristocratico» e dal teorico della lotta di classe emancipatrice. Ben al di là della ragione, il primo si propone di mettere in discussione il concetto di uomo in quanto tale. Non c'è e non può esserci comunità del concetto e della ragione perché non c'è e non può esserci comunità umana propriamente detta. La condanna del plebeismo insito nella scienza logica come nella scienza fisica va di pari passo in Nietzsche con la decostruzione nominalistica del concetto universale di uomo, con la critica dell'«esangue entità astratta 'uomo'», questa «pallida finzione universale» (*Aurora*, 105), con l'affermazione della tesi per cui «i più non sono *nessuna* persona», non sono sussumibili sotto la categoria di uomo o di individuo, dato che «si tratta di portatori, strumenti di trasmissione», esattamente come gli schiavi aristotelici (Nietzsche 1988, vol. 12, p. 492). In modo contrapposto stanno le cose per Marx: il pathos della comunità del concetto e della ragione va di pari passo col pathos della comunità umana, che costituisce il motivo ispiratore della lotta di classe emancipatrice.

In modo errato e fuorviante argomentano allora coloro (si pensi in particolare a Michel Foucault) che hanno letto in Nietzsche una critica del dominio più radicale di quella cui procede Marx, il quale si sarebbe fermato a metà strada, come dimostrerebbero i suoi inchini dinanzi alla ragione e alla scienza. In realtà, nel teorico del radicalismo aristocratico, l'intrascendibilità (anche parziale e a distanza di tempo) del conflitto mediante la ragione rinvia in ultima analisi all'invalidabile solco naturalistico che lacerava irrimediabilmente la comunità umana in signori e schiavi, ben riusciti e malriusciti.

L'atteggiamento assunto da Marx ed Engels sul rapporto tra lotta di classe e ragione risulta tanto più persuasivo se diamo uno sguardo alla storia del movimento politico che a essi si è ispirato. Nel corso di questa storia, stimolato dall'orrore per la carneficina della prima guerra mondiale e dal bisogno di rompere radicalmente col passato, si è manifestato una sorta di spontaneo foucaultismo *ante litteram* che in ogni ambito è andato a caccia di rapporti di potere da smascherare e condannare. Il risultato è stato tutt'altro che positivo. L'identificazione immediata di ragione e dominio ha favorito l'emergere di un'ermeneutica del sospetto universale e ha largamente compromesso lo spazio della comunicazione intersoggettiva: ogni proposizione è stata letta facendo astrazione dalla sua base argomentativa e dalla sua struttura logica, quale espressione

della lotta di classe. Inoltre, la costruzione della società postcapitalistica è stata resa ancora più difficile da una «microfisica del potere» che denunciava l'avvento di nuove forme di potere e di dominio nella regolamentazione di qualsiasi rapporto o istituzione, nell'ordinamento giuridico in quanto tale. Questo atteggiamento sostanzialmente anarchico spalancava un enorme spazio vuoto e privo di regole, che poteva essere riempito solo dalla violenza immediata e dalla prosecuzione indefinita della violenza immediata insita nella rivoluzione.

III. Lotte di classe e lotte per il riconoscimento

1. *Redistribuzione o riconoscimento?*

La lotta di classe emancipatrice tende a trascendere gli interessi degli sfruttati e degli oppressi che la promuovono. Alla luce di questo risultato si rivela quanto mai riduttiva la tesi secondo cui la redistribuzione del reddito ha costituito il paradigma dominante «negli ultimi 150 anni», sino alla «morte del comunismo» (Fraser 2003, pp. 7-8). Il movimento che ha preso le mosse dal *Manifesto del partito comunista* avrebbe dunque agitato esclusivamente o in primo luogo la bandiera della redistribuzione?

In realtà, sin dai suoi inizi esso è impegnato su tutti e tre i fronti della lotta di classe emancipatrice, a partire da una piattaforma che certo include le rivendicazioni economiche e che tuttavia va ben al di là di esse. Per la liberazione delle «nazioni oppresse» l'Associazione internazionale degli operai si pronuncia già al momento della sua fondazione. Per quanto riguarda la causa dell'emancipazione politica e sociale della donna, col superamento della sua esclusione dai diritti politici e dalle professioni liberali e con la fine della schiavitù domestica, mi limito a rinviare a una circostanza di per sé eloquente: nella Prefazione a *Il socialismo e la donna*, Bebel, interlocutore di Engels e leader storico della socialdemocrazia tedesca, ricorda che il suo libro, pubblicato trent'anni prima, nel frattempo giunto alla 50ª edizione e tradotto in 15 lingue, aveva iniziato la sua marcia trionfale solo grazie alla diffusione clandestina promossa da militanti del Partito socialista messo fuori legge da Bismarck (Bebel 1964, pp. 21-22). Il movimento femminista risultava legato da molteplici fili col movimento operaio.

Anche a voler concentrare l'attenzione su quest'ultimo, è difficile comprendere la sua lotta tenace per cancellare la discriminazione censitaria, facendo esclusivo riferimento al paradigma della redistribuzione. Tale paradigma è di scarso aiuto anche allorché analizziamo l'impegno dispiegato dall'Associazione internazionale degli operai a favore della causa dell'emancipazione degli schiavi afroamericani e della guerra condotta da Lincoln contro il Sud schiavista. Il blocco navale imposto dal Nord al Sud secessionista rendeva impossibile l'esportazione di cotone in Inghilterra: ne scaturivano una grave crisi dell'industria tessile britannica e licenziamenti in massa e riduzioni dell'orario di lavoro e dei già magri salari. Eppure, Marx individuava e celebrava quale espressione di una matura coscienza di classe la determinazione degli operai inglesi sì a contrastare le misure prese dagli industriali tessili, ma soprattutto ad appoggiare la lotta dell'Unione per liquidare la sollevazione schiavista, la loro mobilitazione di massa al fine di impedire che il governo inglese sostenesse la Confederazione secessionista sul piano militare o anche solo diplomatico.

A ben guardare, il paradigma della redistribuzione non riesce a spiegare adeguatamente neppure la lotta operaia in fabbrica. Al di là dei salari bassi o da fame, il *Manifesto del partito comunista* denuncia il «dispotismo» esercitato dal padrone (MEW, 4; 469). E le «catene» che, a conclusione di questo testo, i proletari sono chiamati a spezzare, sono in primo luogo le catene della «schiavitù» imposta dalla società borghese (MEW, 4; 493 e 473). Siamo in presenza di una

lotta che rivendica la libertà in fabbrica e anche al di fuori: si pensi all'agitazione, condotta nella clandestinità, per cancellare la legislazione antisocialista varata da Bismarck, preso di mira nonostante fosse l'iniziatore dello Stato sociale.

Insoddisfatto del paradigma della redistribuzione, m'imbatto in un testo del giovane Engels, utilizzato da Marx come bozza per la redazione del *Manifesto del partito comunista*. Sì, i *Principi del comunismo*, cui sto facendo riferimento, suggeriscono un paradigma alternativo:

Lo schiavo viene venduto una volta per sempre; il proletario deve provvedere lui stesso a vendersi giorno per giorno, ora per ora. Il singolo schiavo, proprietà di un unico signore, ha l'esistenza, per miserabile che possa essere, garantita già dall'interesse del padrone; il singolo proletario, che è proprietà per così dire dell'intera classe borghese e il cui lavoro è acquistato soltanto se qualcuno ne ha bisogno, non ha l'esistenza garantita [...]. Lo schiavo è considerato una cosa, non un membro della società civile; il proletario è riconosciuto (*anerkannt*) quale persona, quale membro della società civile. Pertanto, se anche lo schiavo può godere di un'esistenza migliore rispetto a quella del proletario, tuttavia il proletario rientra nell'ambito di una più avanzata fase di sviluppo della società e si trova a un livello più alto rispetto a quello dello schiavo (MEW, 4; 366).

Utilizzata in riferimento al proletario, l'espressione-chiave è qui: «*riconosciuto quale persona*». Se anche è esposto a una precarietà che rende problematica la sua sopravvivenza e che è ignota allo schiavo, il proletario non deve più subire la totale reificazione di chi è considerato e trattato alla stregua di una merce al pari delle altre. I relativi vantaggi economici di cui lo schiavo può disporre pesano poco o nulla rispetto al primo (modesto) risultato conseguito dal proletario nella sua lotta per il riconoscimento.

A leggere la lotta di classe in termini riduzionistici e volgarmente economicistici è stata la tradizione liberale che, facendo leva sulla coppia concettuale libertà/eguaglianza, ha attribuito a se stessa l'amore geloso e disinteressato della libertà e ha bollato i suoi avversari quali anime volgari e invidiose, mosse solo da interessi materiali e dal perseguimento dell'eguaglianza economica. È una tradizione di pensiero che sfocia in Hannah Arendt (1983, pp. 62 e 65), secondo la quale Marx sarebbe il teorico dell'«abdicazione della libertà davanti all'imperativo della necessità» e il campione della tesi secondo cui «lo scopo della rivoluzione» sarebbe solo l'«abbondanza» materiale e non la «libertà». L'impegno concreto per l'emancipazione della donna e delle nazioni oppresse, la disponibilità (al tempo della Guerra di secessione) a sopportare i più duri sacrifici materiali pur di contribuire a spezzare le catene imposte agli afroamericani, la determinazione ad abolire assieme alla schiavitù propriamente detta anche la «schiavitù moderna» e salariata, la lotta quotidiana contro il «dispotismo» padronale in fabbrica e la legislazione liberticida di Bismarck: tutto ciò è dimenticato da un'interpretazione che si distingue più per la passione politica e ideologica (siamo negli anni della guerra fredda) che per il rigore filologico e filosofico.

2. Una diffusa richiesta di riconoscimento

L'appello a tutto campo alla lotta di classe, lanciato da Marx ed Engels, cade in un momento storico in cui quanto mai diffusa è la richiesta, la rivendicazione del riconoscimento avanzata da coloro che in un modo o nell'altro si sentono sottoposti a clausole d'esclusione, che umiliano e calpestano la loro dignità umana. Un manifesto celebre della campagna abolizionista mostra uno schiavo nero in catene che esclama: «Non sono anch'io un uomo e un fratello?» (*Am I Not a Man and a Brother?*). È un manifesto pubblicato dalla rivista inglese «Punch» nel 1844, il medesimo anno in cui Marx scrive i *Manoscritti economico-filosofici*, attraversati in profondità dal pathos dell'uomo e della dignità dell'uomo. Alle spalle di tutto ciò agisce l'esperienza della rivoluzione degli schiavi neri che era scoppiata alla fine del Settecento a Santo Domingo e che, per bocca del suo leader (Toussaint Louverture), aveva invocato l'adozione assoluta del principio per cui nessun uomo, rosso [cioè mulatto], nero o bianco che sia, può essere proprietà del suo simile; per modesta che fosse la loro condizione, gli uomini non potevano essere «confusi con gli

animali», come avveniva nell'ambito del sistema schiavistico (in Dubois 2004, pp. 242 e 210).

Ancor prima, Condorcet (1968, vol. 3, pp. 647-48) aveva denunciato: il colono «americano dimentica che i negri sono uomini; egli non ha con loro alcuna relazione morale; essi non sono per lui che oggetti di profitto». E rivolgendosi per l'appunto agli schiavi, il filosofo francese così si era espresso:

Cari amici, benché io non sia dello stesso colore del vostro, vi ho sempre considerati come miei fratelli. La natura vi ha formato per avere il medesimo spirito, la stessa ragione, le stesse virtù dei bianchi. Io parlo qui solo dei bianchi d'Europa; perché, per quanto riguarda i bianchi delle colonie, non vi faccio l'ingiuria di paragonarli a voi [...]. Se si andasse a cercare un uomo nelle isole dell'America, non lo si potrebbe certo trovare tra le popolazioni di carne bianca (Condorcet 1968, vol. 7, p. 63).

Alla deumanizzazione dello schiavo nero messa in atto dal proprietario bianco il filosofo francese risponde escludendo idealmente dal genere umano il responsabile di tale infamia. Come si vede, la polemica ruota attorno alla sussunzione o mancata sussunzione sotto la categoria di «uomo»: siamo in presenza di una lotta per il riconoscimento. In modo non dissimile da Condorcet si atteggia Engels, allorché nel 1845 analizza e denuncia *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Rivolgendosi agli operai inglesi, che egli è «contento e fiero» di aver frequentato, che dai rapporti sociali esistenti «sono degradati al livello delle macchine» e che subiscono una «schiavitù peggiore di quella dei negri d'America» (MEW, 2; 229 e 400), Engels esclama: «Ho trovato che siete uomini, membri della grande e universale famiglia dell'umanità» e che esprimete «la causa dell'umanità», calpestata invece dai capitalisti impegnati in un «commercio indiretto di carne umana», in una tratta di schiavi appena camuffata (MEW, 2; 230-31).

L'atteggiamento assunto da colui che sta diventando il collaboratore stretto e inseparabile di Marx costituisce una sorta di bilancio storico e teorico della lotta già in atto, di cui sono protagoniste le classi subalterne. A lungo dall'ideologia dominante esse sono state guardate con disprezzo in qualche modo razziale. Un illustre sociologo ha osservato che fra il 1660 e il 1760 si sviluppa in Inghilterra

un atteggiamento verso il nuovo proletariato industriale notevolmente più duro di quello generalmente diffuso nella prima metà del diciassettesimo secolo, tanto da non trovare riscontro ai nostri tempi se non nel comportamento dei più abietti colonizzatori bianchi verso i lavoratori di colore (Tawney 1975, p. 513).

In realtà, si tratta di un fenomeno che va al di là dei limiti spaziali e temporali qui indicati. Basti pensare a Edmund Burke e a Emmanuel-Joseph Sieyès, che definiscono il lavoratore salariato come «*instrumentum vocale*» ovvero come «macchina bipede» (Losurdo 2005, cap. III, § 10). Certo, questa deumanizzazione così greve e così esplicita cade in crisi con la rivoluzione francese e con l'irrompere sulla scena della storia dei presunti strumenti di lavoro, e tuttavia essa non dilegua, sicché a ogni tappa della lotta di classe vediamo emergere la rivendicazione del riconoscimento. Nel giugno 1790 Marat fa così polemizzare, contro l'«aristocrazia dei ricchi», un rappresentante degli «sfortunati» ai quali è negata la cittadinanza politica: «Ai vostri occhi noi siamo sempre la canaglia» (in Guillemin 1967, p. 13). Escludere i nullatenenti dai diritti politici – dichiara Robespierre nell'aprile dell'anno dopo – significa volerli rispingere nella «classe degli «iloti»». Non meno dell'«aristocrazia feudale», anche l'«aristocrazia dei ricchi» fa pesare sui membri delle classi inferiori «una certa idea di inferiorità e di disprezzo» (Robespierre 1950-67, vol. 7, pp. 167-68). Nella Parigi immediatamente successiva alla rivoluzione di luglio i giornali popolari, indignati per la persistenza della discriminazione censitaria e del divieto di coalizione e di organizzazione sindacale, rinfacciano ai «nobili borghesi» di volersi ostinare a vedere negli operai non «uomini» ma «macchine», nient'altro che «macchine», chiamate a produrre solo per i «bisogni» dei loro padroni. Dopo la rivoluzione del febbraio 1848, il conseguimento dei diritti politici da parte dei proletari è la dimostrazione, ai loro occhi, che, grazie alla lotta, anch'essi cominciano finalmente a essere innalzati al « rango di uomini » (Losurdo 1993, cap. 1, § 11).

Motivi e accenti simili risuonano infine nell'agitazione e nel movimento di lotta di cui sono

protagoniste le donne. In uno dei primissimi testi del femminismo, Wollstonecraft (2008, pp. 57, 34 e 67) accusa la società del suo tempo di considerare e trattare le donne alla stregua di «schiave» cui non è consentito di «respirare l'aria rigenerante e penetrante della libertà» o, peggio, di «graziosi animali domestici»; anzi, la cultura dominante giunge sino al punto di discutere dell'«animo femminile» come dell'«anima degli animali». Ebbene, «è giunta l'ora di recuperare la dignità perduta»: le donne devono finalmente essere riconosciute «in quanto creature razionali», «in quanto parte della specie umana» (Wollstonecraft 2008, pp. 67 e 110). In quello stesso anno (1792) in modo assai simile si esprime una femminista francese, Pierre Manuel: «C'è stato un tempo in cui la società umana e maschilista si è chiesta se le donne avessero un'anima», un'anima umana (in Soprani 1988, p. 99). E, di nuovo, da queste parole indignate emerge la rivendicazione del riconoscimento. Quasi un secolo dopo è la stessa figlia di Marx, Eleanor, nella sua qualità di militante al tempo stesso del movimento operaio e di quello femminista, a denunciare il fatto che nella società borghese alle donne, così come agli operai, sono negati «i diritti che a loro competono in quanto esseri umani» (Marx-Aveling, Aveling 1983, p. 21). La lotta per il riconoscimento era ben lungi dall'essere terminata.

E, dunque, l'appello a tutto campo lanciato da Marx ed Engels suscita un'eco enorme per una ragione molto semplice: i due pensatori rivoluzionari hanno saputo recepire ed elaborare sul piano teorico e politico una richiesta di riconoscimento assai diffusa. Il punto di partenza può allora essere individuato nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* e nella dialettica del servo e del padrone in essa esposta. Al di là dei riferimenti espliciti a questo testo, che deve aver agito in profondità nella formazione intellettuale soprattutto di Marx, la sua influenza si fa avvertire con chiarezza già nel linguaggio. I *Manoscritti economico-filosofici* sottolineano che, «sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo» (*Anerkennung des Menschen*), l'economia politica, la società borghese, «è piuttosto soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo» (MEW, 1 Ergbd.; 530-31). L'*Anerkennung*, il «riconoscimento» perseguito da quella sorta di schiavo moderno che è l'operaio salariato, non ha fatto seguito al crollo dell'Antico regime. E ciò vale anche per gli altri protagonisti delle lotte di classe e per il riconoscimento. Possiamo allora comprendere i termini in cui il *Manifesto* si rivolge ai borghesi, i quali si ergono a campioni della «persona» e della sua dignità: «Per persona non intendete altro che il borghese, il proprietario borghese» (MEW, 4; 477).

3. «Umanesimo positivo» e critica dei processi di reificazione

I diversi soggetti sociali e nazionali, che abbiamo visto rivendicare il riconoscimento, lamentano che essi non sono propriamente riassunti sotto la categoria di «persona» e di uomo. In questo contesto dobbiamo collocare la requisitoria che il giovane Marx pronuncia contro la società capitalista: essa costringe il proletario a una penosa mutilazione, ingabbiandolo e isolandolo nell'«esistenza astratta dell'uomo come un mero uomo-da-fatica» (*Arbeitsmensch*), che giornalmente può precipitare dal suo niente di contenuto nell'assoluto niente, nella sua inesistenza sociale e perciò effettiva» (MEW, 1 Ergbd.; 524-25); l'operaio salariato è costretto a «vendere se stesso e la sua umanità» (*seine Menschheit*), è «degradato a macchina» (*Maschine*), è trattato alla stregua di un «cavallo» (*Pferd*) (MEW, 1 Ergbd.; 476-77). Il fatto è che «l'economia conosce l'operaio solo in quanto bestia da soma, animale ridotto ai più stretti bisogni corporali». Nonostante i discorsi magniloquenti sulla libertà finalmente conquistata in seguito al crollo dell'Antico regime, a caratterizzare l'ordinamento sociale è l'oppressione imposta a una «classe di schiavi» (*Sklavenklasse*) (MEW, 1 Ergbd.; 478 e 475). L'anno dopo, nel 1845, in termini analoghi si esprime Engels, anche lui dell'opinione che, al di là dei neri nel Sud degli USA, a essere assoggettati a una sostanziale schiavitù sono gli stessi operai in teoria liberi. E tale schiavizzazione significa una cosa ben precisa: la società borghese dichiara «apertamente che i proletari non sono uomini e non meritano di essere trattati da uomini» (MEW, 2; 502). In ogni caso, la condizione in cui essi sono condannati a vivere non è quella «in cui un uomo o un'intera classe di uomini possono pensare, sentire e vivere in modo umano». E, dunque, «gli operai devono cercare di

uscire da questa condizione che li degrada ad animali (*vertierend*), di conquistare una posizione migliore e più umana. E ciò è possibile solo con la lotta di classe: «L'operaio può salvare la propria umanità solo con l'odio e la ribellione contro la borghesia» (MEW, 2; 430). Per il proletario, «lottare contro la borghesia» significa in ultima analisi «lottare per la sua umanità» (MEW, 2; 347). I due pensatori rivoluzionari ancora non si conoscono ma già parlano il medesimo linguaggio, il linguaggio che intreccia il pathos dell'uomo con l'energica rivendicazione del riconoscimento.

Si può comprendere allora che il giovane Marx metta in stato d'accusa la società esistente in quanto negazione dell'«umanesimo positivo» (*positiver Humanismus*) e del «compiuto umanismo» (*vollendeter Humanismus*) (MEW, 1 Ergbd.; 583 e 536), dell'«umanesimo reale» (*realer Humanismus*) (MEW, 2; 7). Egli formula il suo programma rivoluzionario enunciando l'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nel cui ambito l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole» (MEW, 1; 385). Occorre porre fine a un ordinamento sociale nell'ambito del quale l'uomo è «sotto il dominio di rapporti ed elementi disumani» e non riesce a essere «ancora un reale ente generico» (MEW, 1; 360). Agli occhi di Louis Althusser queste formulazioni sono ingenuità ideologiche, felicemente superate dal Marx maturo, a partire grosso modo dal 1845, allorché si sarebbe verificata la «rottura epistemologica» e la retorica umanistica, dimentica della lotta di classe, sarebbe stata soppiantata dal materialismo storico o meglio dalla scienza della storia.

È una lettura che sul piano filosofico ha il torto di confondere la lotta per il riconoscimento, e per la sussunzione reale dello schiavo o semischiavo sotto la categoria di uomo, con un umanesimo edificante, che ignora o rimuove il conflitto sociale. In realtà abbiamo visto il giovane Engels invitare l'operaio a «salvare la propria umanità» mediante la «ribellione contro la borghesia», e cioè non con generici e indistinti appelli morali, bensì con una concreta azione politica, con la messa in discussione di un sistema sociale ben definito. E *L'ideologia tedesca* si fa beffe di Max Stirner, al quale rimprovera la visione secondo cui «i negri protagonisti della rivoluzione di Haiti e i negri fuggiaschi di tutte le colonie volessero liberare non se stessi ma 'l'uomo'» (MEW, 3; 290). L'«umanesimo» è «reale» solo nella misura in cui sa individuare e concretizzare l'universalità in lotte determinate. A Ruge che celebra la rivoluzione del 1848 come «la più umana nei suoi principi», Engels obietta che essa è tale per il fatto che «questi principi sono scaturiti dal camuffamento degli interessi contrapposti» e del conflitto tra proletariato e borghesia capitalistica; d'altro canto, il ripetere (nel settembre dello stesso anno) le «fantasticherie filantropiche e le frasi sentimentali sulla fraternità» serve solo a passare un colpo di spugna sulle «crudeltà cannibalesche dei vincitori di giugno a Parigi» e sugli antagonismi che continuano a divampare (MEW, 5; 358). In Marx ed Engels il richiamo al concetto universale di uomo e alla lotta per il riconoscimento va di pari passo con la critica dell'umanesimo edificante.

La tesi di Althusser non è persuasiva neppure sul piano più strettamente filologico. La presunta retorica «umanistica» continua a risuonare con forza nel discorso sul libero scambio che Marx pronuncia a Bruxelles agli inizi del 1848 e che condanna il capitalismo per il fatto di voler ridurre al minimo i costi «per mantenere questa macchina che si chiama operaio» (MEW, 4; 450). A sua volta il *Manifesto del partito comunista* chiama a rovesciare un sistema, quello capitalistico, che misconosce la dignità umana della stragrande maggioranza della popolazione: a essere messi in stato d'accusa sono rapporti economico-sociali che comportano la «trasformazione in macchina» dei proletari (MEW, 4; 477), degradati sin dalla fanciullezza a «semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro» (MEW, 4; 478), a «semplice accessorio della macchina» (MEW, 4; 468), ad appendice «dipendente e impersonale» del capitale «indipendente e personale» (MEW, 4; 476).

È vero, il *Manifesto* rientrerebbe, secondo l'interprete francese, tra le «opere della maturazione teorica» e non tra le «opere della maturità» pienamente conseguita (Althusser 1967, pp. 17-18). Vediamo allora in che termini nel 1865 *Salario, prezzo e profitto* mette in stato d'accusa il sistema capitalista:

Il tempo è lo spazio dello sviluppo umano. Un uomo che non dispone di nessun tempo libero, che per tutta la sua vita, all'infuori delle pause puramente fisiche per dormire, per mangiare e così via, è preso dal suo lavoro per il capitalista, è meno di una bestia da soma. Egli non è che una macchina per la produzione

di ricchezza per altri, è fisicamente spezzato e spiritualmente abbruttito (MEW, 16; 144).

Siamo in presenza di un sistema – incalza *Il capitale* – che non esita a sacrificare vite umane appena in formazione e incapaci di qualsiasi difesa: ecco il «grande ratto erodiano dei fanciulli compiuto dal capitale agli inizi del sistema di fabbrica nelle case dei poveri e degli orfanotrofi, per mezzo del quale esso s'incorporò un materiale *umano* del tutto privo di volontà» (MEW, 23; 425, n. 144). Terribili sono i costi umani del capitalismo. Si pensi alla formazione dell'industria tessile in Inghilterra: ci si procura la materia prima necessaria recingendo e destinando al pascolo le terre comuni che prima assicuravano la sussistenza di larghe masse le quali ora, espropriate, sono condannate alla fame e alla disperazione, sicché, per usare l'espressione di Tommaso Moro ripresa da Marx, «le pecore divorano gli *uomini*» (MEW, 23; 747, n. 193).

Non si tratta di un capitolo di storia ormai concluso, riguardante soltanto il processo di formazione del capitalismo. Anche nella sua forma matura, questo sistema è contrassegnato da una caccia al profitto che comporta uno «sperpero» di *vita umana*, degno di Timur-Tamerlano» (MEW, 23; 279, n. 103). Sì, «con tutto il suo lesinare», la produzione capitalistica è «in genere molto prodiga di *materiale umano*», è «dilapidatrice di *uomini*», è caratterizzata dalla «dissipazione della vita e della salute degli operai» (MEW, 25; 97, 99 e 102). In sintesi: il capitalismo sancisce il «dominio della cosa sull'*uomo*» (MEGA, II, 4.1; 64), comporta la trasformazione degli operai in «macchine di forza-lavoro» (*Arbeitskraftmaschinen*), la trasformazione anche di bambini, «di *uomini* che non hanno ancora raggiunto la maggiore età, in semplici macchine per la produzione di plusvalore», senza che in alcun modo ci si preoccupi dell'«atrofia morale» e dell'«inaridimento intellettuale» che ne conseguono (MEW, 23; 262 e 421-22). La società borghese ama autocelebrarsi come «un vero Eden dei diritti innati dell'*uomo*», in realtà nel suo ambito il «lavoro *umano*», anzi «l'*uomo* in quanto tale [...] svolge un ruolo piuttosto misero» (MEW 23; 189 e 59). Appena passiamo dalla sfera della circolazione a quella della produzione ci accorgiamo che, ben lungi dall'essere riconosciuto nella sua dignità di uomo, l'operaio salariato «porta al mercato la propria pelle e non ha null'altro da aspettarsi che la... conciatura» (MEW, 23; 191). Se, scrivendo *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Engels denuncia, come abbiamo visto, il «commercio indiretto di carne *umana*» di cui si rendono responsabili i capitalisti, *Il capitale* richiama l'attenzione sul «traffico di carne *umana*», simile a quello sviluppatosi per gli schiavi neri, che continua a svolgersi in Inghilterra, nel paese-modello, in quel momento, dello sviluppo capitalistico e della tradizione liberale (MEW, 23; 283).

La critica dei processi di deumanizzazione insiti nel capitalismo risuona con forza ancora maggiore, allorché Marx parla della sorte riservata ai popoli coloniali: con «l'aurora dell'era della produzione capitalistica» l'Africa si trasforma in una «riserva di caccia per i mercanti di pellenera» (MEW, 23; 779). Spostiamoci ora in Asia e nell'impero coloniale olandese: ecco all'opera «il sistema del furto di *uomini* a Celebes al fine di ottenere schiavi per Giava», con «ladri di *uomini*» (*Menschenstehler*) appositamente «addestrati a tale scopo» (MEW, 23; 780). Ancora a metà dell'Ottocento vediamo negli USA lo schiavo nero essere così deumanizzato dai suoi padroni da assumere la forma di semplice «proprietà» al pari delle altre, la forma di «bestiame umano» ovvero di «bene mobile dal colore nero» (*black chattel*) (MEW, 15; 333; 23; 282; 30; 290). Così compiuta è la riduzione a merce, che alcuni Stati si specializzano nell'«allevamento di negri» (*Negerzucht*) (MEW, 23; 467) ovvero – è un concetto che Marx ribadisce anche in inglese – nel «breeding of slaves» (MEW, 30; 290); rinunciando ai tradizionali «articoli di esportazione», questi Stati «allevano schiavi» in qualità di merci da «esportare» (MEW, 15; 336). Per di più, la legge sulla restituzione degli schiavi fuggitivi sancisce la trasformazione degli stessi cittadini del Nord in «cacciatori di schiavi» (MEW, 15; 333). Il domestico «bestiame umano» si è così trasformato in selvaggina, con un'ulteriore scalata del processo di deumanizzazione.

Come si vede, anche negli scritti della maturità ricorrente è in Marx il motivo critico che rimprovera alla società borghese di ridurre la stragrande maggioranza dell'umanità a «macchine», a «strumenti di lavoro», a «merce» che può essere tranquillamente «sperperata», ad «articoli di commercio» e ad «articoli di esportazione», a «bene mobile», a bestiame da allevare ovvero a selvaggina o a pellame di cui andare a caccia o da destinare alla conciatura.

La denuncia dell'antiumanesimo del sistema capitalistico non è affatto dileguata e non può dileguare perché è al centro del pensiero di Marx: il paragone a lui caro di schiavitù moderna e schiavitù antica, schiavitù salariata e schiavitù coloniale sta a significare la permanenza nell'ambito del capitalismo di quel processo di reificazione che si manifesta in tutta la sua crudezza in relazione allo schiavo propriamente detto. Risultano così strettamente intrecciate analisi scientifica e condanna morale, ed è solo questo intreccio a poter spiegare l'appello alla rivoluzione. Per fedele e impietosa che sia, la descrizione della società esistente non può di per sé stimolare l'azione per il suo rovesciamento, se non c'è la mediazione della condanna morale; e tale condanna morale risuona tanto più forte, per il fatto che l'ordinamento politico-sociale analizzato e messo in stato d'accusa risulta responsabile non solo e non tanto di singole ingiustizie ma del disconoscimento della dignità umana per un'intera classe sociale e per i popoli coloniali nel loro complesso, in ultima analisi per la grande maggioranza dell'umanità.

A partire di qui la realizzazione di un ordinamento nuovo è avvertita come un «imperativo categorico», e ciò negli scritti giovanili come in quelli della maturità. Se le *Tesi su Feuerbach* si concludono criticando i filosofi che si rivelano incapaci di «trasformare» un mondo nel quale l'uomo è calpestato e umiliato, *Il capitale* è una «Critica dell'economia politica» – come suona il sottotitolo – anche sul piano morale: l'«economista politico» è criticato non solo per i suoi errori teorici ma anche per la sua «stoica imperturbabilità» e cioè per la sua incapacità di indignazione morale dinanzi alle tragedie provocate dalla società borghese (MEW, 23; 756); in questo medesimo contesto va collocata la denuncia dei «farisei dell'«economia politica»» (MEW, 23; 313). In breve, è difficile immaginare un testo più carico di indignazione morale del primo libro del *Capitale*! La continuità nell'evoluzione di Marx è evidente, e quello che Althusser descrive come rottura epistemologica è solo il passaggio a un discorso nell'ambito del quale la condanna morale dei processi di reificazione insiti nella società borghese e del suo antiumanesimo è espressa in modo più sintetico e più ellittico.

È vero, il filosofo francese ammette che ci può essere anche un «umanesimo rivoluzionario» (Althusser, Balibar 1968, p. 150), ma su questo punto è assai esitante; e in tal modo si preclude la comprensione delle lotte di classe quali lotte per il riconoscimento; sì, lotta per il riconoscimento è la lotta di classe condotta dagli schiavi (e dai popoli coloniali o di origine coloniale) che costituiscono il soggetto sociale esposto alla deumanizzazione più esplicita e più radicale; lotta per il riconoscimento è anche la lotta di classe di cui sono protagonisti i proletari della metropoli capitalistica, essi stessi a lungo assimilati dall'ideologia dominante a strumenti di lavoro o a «macchine bipedi»; e lotta per il riconoscimento è infine la lotta di classe che vede le donne impegnate a mettere in discussione, a intaccare o a liquidare la schiavitù domestica cui le sottopone la famiglia patriarcale.

Sin d'ora risulta chiaro il carattere inadeguato e fuorviante della lettura meramente economicistica della teoria marxiana del conflitto. Qual è la posta in gioco della lotta di classe? I popoli assoggettati, il proletariato e le classi subalterne, le donne sottoposte a schiavitù domestica, questi soggetti tra loro così diversi possono avanzare le rivendicazioni più diverse: la liberazione nazionale; l'abolizione della schiavitù propriamente detta e la conquista delle forme più elementari di libertà; migliori condizioni di vita e di lavoro; la trasformazione dei rapporti di proprietà e di produzione; la fine della segregazione domestica. Come diversi sono i soggetti, altrettanto diversi sono i contenuti della lotta di classe, e tuttavia possiamo individuare il minimo comune denominatore: sul piano economico-politico esso è costituito dall'obiettivo della modifica della divisione del lavoro (sul piano internazionale, nell'ambito della fabbrica o della famiglia); sul piano politico-morale dall'obiettivo del superamento dei processi di deumanizzazione e reificazione che caratterizzano la società capitalistica, dall'obiettivo del conseguimento del riconoscimento.

4. Paradigma del contratto e giustificazione dell'ordinamento esistente

Si avverte chiaramente la presenza del paradigma, di derivazione hegeliana, della lotta per il

riconoscimento. Gli altri paradigmi filosofici in circolazione si rivelano inadeguati e consunti a partire già dalla configurazione che il conflitto politico-sociale ha assunto in quegli anni. Alla rivendicazione popolare del diritto alla vita e a una vita umanamente dignitosa, le classi dominanti replicano: per basso che possa essere il livello dei salari, esso è pur sempre espressione di un contratto liberamente pattuito; quanto ai disoccupati e agli invalidi, nessun contratto impone di fornire loro assistenza, e il pretenderla o invocarla è un atteggiamento da schiavo (che si attende la sussistenza dal suo padrone), non da uomo libero, che sa assumersi la responsabilità della sua libera scelta e delle sue conseguenze (Himmelfarb 1985, pp. 162 e 183). Nel 1845, dopo aver sottolineato che in fabbrica il capitalista si atteggia a «legislatore assoluto» e arbitrario, Engels riferisce con quale argomento in Inghilterra «il giudice di pace, che è un borghese», raccomanda all'operaio la rassegnazione e l'obbedienza: «Voi eravate libero di decidere, non dovevate accettare quel contratto se non avevate voglia; ma ora che siete spontaneamente assoggettato a quel contratto, dovete rispettarlo» (MEW, 2; 399). Il *capitale* ha al suo centro per l'appunto la critica del paradigma del contratto: «L'operaio isolato, l'operaio come 'libero' venditore della propria forza-lavoro, soccombe senza resistenza quando la produzione capitalistica ha raggiunto un certo grado di maturità» (MEW, 23; 316). È per questo che nella regolamentazione legislativa dell'orario di lavoro Marx vede una misura che impedisce agli operai di vendersi quali schiavi, per mezzo di un «volontario contratto con il capitale» (*supra*, cap. I, § 7). La logica tendenzialmente schiavistica del contratto può essere tenuta a freno solo dalla lotta di classe, dall'azione sindacale e politica della classe operaia e dall'intervento dello Stato incalzato dalla classe operaia.

Sul versante opposto, i capitalisti condannano quale violazione della libertà di contratto i tentativi di regolamentazione dell'orario e delle modalità di lavoro, che essi intervengano dall'alto (mediante la legislazione statale) o dal basso (mediante l'azione sindacale). Sì, il rinvio al contratto e al libero e indisturbato svolgimento del mercato del lavoro serve in quegli anni anche a motivare il divieto delle coalizioni e delle organizzazioni sindacali, questi «monopoli allargati», secondo la definizione di Adam Smith (1977, p. 62; libro I, cap. VII), che hanno il torto di ostacolare la libera contrattazione individuale dei termini del lavoro da erogare. Dal punto di vista di Burke (1826, vol. 7, p. 380) può essere considerato realmente libero e valido solo il contratto stipulato al di fuori di qualsiasi «combination or collusion» (trasparenti sono l'allusione e l'appoggio alle *Combination Laws*, che in questi anni vietano e puniscono le coalizioni operaie).

È un motivo ideologico che rivela una grande vitalità: lo *Sherman Antitrust Act*, varato nel 1890, viene applicato anzitutto, e con molta efficacia, contro gli operai, colpevoli di riunirsi in «monopoli» sindacali, poco rispettosi dell'iniziativa e della libertà individuale. Perfettamente legali sono stati invece a lungo considerati i contratti in base ai quali, al momento dell'assunzione, operai e impiegati si impegnavano (erano costretti a impegnarsi) a non aderire ad alcuna organizzazione sindacale: dal punto di vista del legislatore e dell'ideologia dominante erano comunque rispettate le clausole del contratto e le regole del mercato e della libertà individuale (Losurdo 2005, cap. VI, § 10).

A conferma della sua scarsa utilizzabilità per la lotta di emancipazione della classe operaia, diamo uno sguardo alla storia del paradigma contrattualistico. Di esso si avvale Ugo Grozio al fine di spiegare e giustificare l'istituto della schiavitù: a impegnarsi a servire ininterrottamente il padrone sono il prigioniero di guerra alla mercé del vincitore ovvero il miserabile sul punto di soccombere all'inedia; l'uno e l'altro, in virtù di un contratto implicito o esplicito, si vedono in cambio garantita la sussistenza. Il richiamo al contratto serve a legittimare la schiavitù. In un teorico del contrattualismo qual è John Locke si può leggere che i piantatori delle Indie occidentali possiedono «schiavi o cavalli» in base a un regolare «acquisto» e cioè «grazie al contratto e al denaro» (versato) (Losurdo 2005, cap. II, § 3). Ancora a metà dell'Ottocento, allo stesso modo argomentano i proprietari di schiavi nel Sud degli USA. È un punto su cui Marx, indignato, richiama l'attenzione nel *Capitale*: «Il proprietario di schiavi si compra il suo operaio come si compra il suo cavallo» (MEW, 23; 281), ancora una volta in base a un regolare contratto.

Oltre che a legittimare la schiavitù propriamente detta, a lungo il paradigma contrattualistico è stato chiamato a contrastare la lotta contro i rapporti di lavoro più o meno servili. In Francia Sieyès propone di trasformare la «schiavitù del bisogno», che pesa sui poveri e miserabili, in un

«ingaggio servile» (*engageance serve*), in una «schiavitù sancita dalla legge», secondo il modello adottato in America per i servi bianchi a contratto, per gli *indentured servants*, di fatto dei semischiavi, spesso oggetto anche loro di compravendita (al pari degli schiavi neri propriamente detti). Si potrebbe obiettare che il servo di cui qui si parla «perde una parte della sua libertà». Ma pronta è la replica di Sieyès (1985, pp. 76, 89 e 196): «È più esatto dire che, nel momento in cui stipula il contratto, lungi dall'essere ostacolato nella sua libertà, egli la esercita nel modo che più gli conviene; ogni convenzione è uno scambio in cui ognuno ama ciò che riceve più di ciò che cede». È vero, per la durata del contratto, il servo non può esercitare la libertà da lui ceduta, ma è una regola generale quella per cui la libertà di un individuo «non si estende mai sino al punto di nuocere agli altri». In un certo senso, sul piano storico l'autore francese finisce con l'avere ragione. Dopo l'abolizione della schiavitù nelle sue colonie, l'Inghilterra si preoccupa di sostituire i neri, facendo affluire servi a contratto dall'Africa e dall'Asia; ecco all'opera i *coolies* indiani e cinesi, sottoposti a una schiavitù o semischiavitù sia pur legittimata e addolcita dal «contratto».

Come si vede, l'idea di contratto può essere invocata ed è stata storicamente invocata al fine di legittimare i rapporti sociali più diversi, anche quelli più liberticidi. A tale formalismo si cerca di porre rimedio sottolineando il fatto che non tutto può essere oggetto di contrattazione e compravendita. Per dirla con Kant (1900, vol. 19, pp. 547 e 545), «ogni patto di sottomissione servile è in se stesso irritato e nullo; il proprio lavoro un uomo lo può dare solo in affitto» e lo può fare solo adempiendo al tempo stesso «l'imprescrittibile dovere» di salvaguardare «la propria determinazione umana nei confronti del genere» (umano). Sono dunque escluse la schiavitù e la semischiavitù più o meno camuffate, ogni rapporto sociale che «degrada l'umanità». «La personalità non è alienabile» e dunque è inammissibile un rapporto sociale in base al quale il servo «è cosa, non persona (*est res, non persona*)». Sono comunque «inalienabili» – proclama a sua volta la hegeliana *Filosofia del diritto* (§ 66) – «quei beni o meglio quelle determinazioni sostanziali» che «costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza».

Di questa tradizione e di questa lezione fa tesoro, nell'Inghilterra della seconda metà dell'Ottocento, Thomas Hill Green (1973, p. 367), un hegeliano di sinistra, nel corso della polemica contro i liberisti del suo tempo, impegnati a condannare la regolamentazione statale dell'orario di lavoro nelle fabbriche, o del lavoro delle donne e dei bambini, in nome della «libertà di contratto» e di una libertà intesa esclusivamente come non-interferenza del potere politico nella sfera privata. Di questa campagna ideologica, che vede successivamente intervenire Herbert Spencer, Lord Acton ecc., Green è pienamente consapevole: «Le più pressanti questioni politiche del nostro tempo sono questioni la cui soluzione non dico che implica necessariamente un'interferenza con la libertà di contratto, ma verrà sicuramente contrastata nel sacro nome della libertà individuale». Agli ideologi liberisti del suo tempo, Green obietta:

Noi condanniamo la schiavitù anche quando essa scaturisce da un consenso volontario della persona resa schiava. Un contratto per il quale uno acconsente, per determinati motivi, a divenire schiavo di un altro lo considereremmo vuoto. Ecco, dunque, una limitazione della libertà di contratto che tutti riconosciamo come giusta. Non è valido alcun contratto, nell'ambito del quale persone umane sono trattate, volontariamente o involontariamente, come merci (Green 1973, pp. 372-73).

L'argomento che in passato era stato utilizzato per confutare la legittimazione contrattualistica della schiavitù (e dei rapporti di lavoro più o meno servili), viene ora fatto valere per mettere in discussione gli aspetti più odiosi di quella che agli occhi di Marx ed Engels si configura come la «schiavitù moderna».

Non per questo viene superato, anzi risulta ulteriormente confermato, quello che potremmo definire il duplice formalismo del paradigma contrattualistico. Il contratto a cui esso rinvia può sussumere e legittimare i contenuti più diversi e contrastanti (all'insegna della libertà come del servaggio). Soprattutto, non risulta chiaro chi sono i contraenti. Per secoli, il mercato dell'Occidente liberale ha comportato la presenza della *chattel slavery*, della schiavitù-merce: gli antenati degli odierni cittadini neri sono stati in passato merci da vendere e da acquistare, non consumatori autonomi, sono stati oggetti e non soggetti del contratto di compravendita.

D'altro canto, l'insistenza sull'esserci di beni (o determinazioni) inalienabili, ai quali neppure se volesse l'individuo potrebbe rinunciare, l'insistenza sull'esserci di beni (o determinazioni) che in nessun caso possono essere oggetto di compravendita e di contrattazione, per il fatto di essere inseparabili dalla natura o dalla dignità dell'uomo, tutto ciò segnala il passaggio dal paradigma contrattualistico a quello giusnaturalistico.

5. Le insufficienze del paradigma giusnaturalistico

Neppure il paradigma giusnaturalistico era però in grado di stimolare le «lotte di classe» emancipatrici, teorizzate e invocate da Marx ed Engels. Esso rivela tutta la sua problematicità e inadeguatezza già a partire dal suo trionfo, allorché ispira la *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti del 1776 e, tredici anni dopo in Francia, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Il primo di questi due solenni documenti proclama che «tutti gli uomini sono stati creati eguali» e titolari di «inalienabili diritti»; con eloquenza ancora maggiore il secondo rende omaggio ai «diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo» e afferma che «l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle calamità pubbliche e della corruzione dei governi». Ma ciò non impedisce il fiorire della schiavitù negli USA (dove per trentadue dei primi trentasei anni di vita del paese a ricoprire la carica di presidente sono proprietari di schiavi) e nelle colonie francesi.

In relazione alla schiavitù, una crisi violenta irrompe a partire già dal 1791 nella colonia francese di Santo Domingo e poi, a decenni di distanza, comincia a maturare negli USA, negli anni della formazione intellettuale di Marx ed Engels, prima di esplodere nella Guerra di secessione. In entrambi i casi il problema è il medesimo: i neri sono da includere tra i titolari dei diritti naturali e inalienabili? La risposta è tutt'altro che scontata. Grozio, che si avvale anche del paradigma contrattualistico ma che nel complesso è a ragione considerato il padre del giusnaturalismo, non ha alcuna difficoltà nel giustificare l'istituto della schiavitù. Pur facendo ricorso al paradigma giusnaturalistico, la *Dichiarazione di indipendenza* e la Costituzione statunitense del 1787 vedono quali autori principali rispettivamente Thomas Jefferson e James Madison, entrambi proprietari di schiavi. Ben si comprende il bilancio tracciato dall'*Anti-Dühring* di Engels: «La Costituzione americana, la prima a riconoscere i diritti dell'uomo, riconosce nello stesso momento la schiavitù dei neri vigente in America» (MEW, 20; 98).

È soprattutto significativo quello che avviene in Francia. A opporsi alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* è in particolare Pierre-Victor Malouet, proprietario di piantagioni e di schiavi e che successivamente è in prima fila (col club Massiac) nella lotta contro i progetti abolizionisti. Nel momento in cui prende la parola all'Assemblea nazionale il 2 agosto 1789, egli mette in guardia contro l'effetto incendiario che il discorso dei diritti dell'uomo potrebbe avere sulla «moltitudine immensa di uomini senza proprietà», impegnati nell'ardua lotta per la «sussistenza» e inclini a irritarsi per lo «spettacolo del lusso e dell'opulenza» (in Fauré 1988, p. 162). Non c'è alcun riferimento agli schiavi. In altre parole, per Malouet è fuori discussione che gli schiavi neri non possono essere sussunti tra i titolari dei diritti dell'uomo; c'è pericolo che a tali diritti si richiami il popolo minuto di Parigi, non il bestiame umano di Santo Domingo.

A provocare il secondo grave momento di crisi del paradigma giusnaturalistico provvede il movimento femminista che comincia a prender corpo in Francia, sull'onda del rovesciamento dell'Antico regime: declinando al femminile i diritti dell'uomo e del cittadino proclamati dalla rivoluzione francese, Olympia de Gouges elabora nel 1791, l'anno stesso della rivolta degli schiavi neri a Santo Domingo, la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*. E di nuovo siamo rinviati al problema che già conosciamo: la donna è da sussumere tra i titolari dei diritti naturali e inalienabili? Anche in questo caso la risposta è tutt'altro che scontata, come dimostra la fine tragica di Gouges, ghigliottinata nel 1793, in un momento in cui al potere è un convinto assertore del paradigma giusnaturalistico qual è Robespierre. Per un altro verso il dirigente giacobino non ha alcuna difficoltà a rinviare a tale paradigma allorché, prima ancora di sancire l'abolizione della schiavitù nera, proclama «i diritti politici degli uomini di colore» ed esige il

rispetto anche in loro dei «diritti dell'umanità» (Robespierre 1950-67, vol. 7, pp. 366 e 728).

Ben al di là di questa esemplare vicenda, a lungo nell'ambito della tradizione liberale l'esclusione della donna dai diritti politici è stata considerata ovvia come quella a carico del fanciullo e del minorenne: in un caso come nell'altro si trattava di prendere atto serenamente dell'assenza della maturità necessaria per la partecipazione alla vita politica. Agli occhi di Marx ed Engels è la conferma che il rinvio ai diritti naturali e inalienabili della tradizione giusnaturalistica non è lo strumento adatto per mettere realmente in discussione la schiavitù nera, la schiavitù salariata o la schiavitù domestica della donna e il superamento della sua visione quale «semplice strumento di produzione».

Infine, il terzo momento di crisi del modello giusnaturalistico è rappresentato dall'irrompere del movimento operaio sulla scena della storia. Marx si sofferma ampiamente sulla legge che in Francia nel giugno 1791 vieta le coalizioni operaie quali «attentato contro la libertà e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo». Il relatore, Isaac R.G. Le Chapelier, riconosce che gli operai si trovano di fatto in «quella dipendenza assoluta, causata dalla privazione dei mezzi di sussistenza necessari, che è quasi la dipendenza della schiavitù» e, tuttavia, ritiene prioritaria la tutela di quel diritto dell'uomo alla libertà del lavoro che i nascenti sindacati operai pretenderebbero invece di intralciare (MEW, 23; 769-70). Emerge con più chiarezza che mai il fenomeno per cui la bandiera giusnaturalistica viene agitata da partiti e classi contrapposte. Le masse popolari rivendicano il diritto alla vita, definito da Robespierre (1950-67, vol. 8, p. 90 e vol. 9, p. 112) come il primo tra i «diritti imprescrittibili dell'uomo». A garantirlo dovrebbe essere l'intervento del potere politico sui rapporti di proprietà esistenti; senonché, tale intervento è subito bollato dalle classi agiate quale violazione intollerabile del diritto naturale al godimento indisturbato della proprietà. È a partire da quest'ultima presa di posizione che si può comprendere il bilancio tracciato dalla *Sacra famiglia*: «Il riconoscimento dei diritti dell'uomo da parte dello Stato moderno non ha un significato diverso dal riconoscimento della schiavitù da parte dello Stato antico» (MEW, 2; 120). Ovvero, per citare questa volta *La questione ebraica*, «l'applicazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata» e questa a sua volta è «il diritto dell'uomo» a godere del «proprio patrimonio» e di disporre di esso «senza riguardo agli altri uomini» (ad esempio agli schiavi, o anche ai semischiavi della cui esistenza è costretto a prendere atto lo stesso Le Chapelier) (MEW, 1; 364).

In conclusione, come il paradigma contrattualistico, anche quello giusnaturalistico soffre di un duplice formalismo. La categoria dei diritti dell'uomo può sussumere contenuti diversi e tra loro contrastanti: diritto del proprietario a godere e a disporre a proprio piacimento della proprietà; oppure, al contrario, diritto alla vita o a un'esistenza dignitosa, da realizzare mediante l'intervento del potere politico sui rapporti di proprietà esistenti, e cioè mediante un intervento che è una patente violazione dei diritti dell'uomo agli occhi del proprietario. Ma il formalismo più grave è il secondo, quello che concerne la figura del titolare dei diritti dell'uomo: chi sono i soggetti sociali realmente abbracciati da questa figura? Locke, esponente di primo piano del contrattualismo, non solleva alcuna obiezione nei confronti della figura dello schiavo nero, il quale dunque è oggetto e non soggetto del contratto; Grozio, capostipite del giusnaturalismo, non mette in discussione neppure lui la figura dello schiavo nero, il quale dunque non è annoverato tra i titolari di diritti inalienabili, anzi può essere l'oggetto del diritto inalienabile alla proprietà e al godimento indisturbato della proprietà, di cui godono i cittadini liberi. Un esempio desunto dalla storia può illustrare il problema. Negli Stati Uniti d'America, da poco costituitisi sull'onda di una rivolta alimentata di motivi ideologici desunti sia dal contrattualismo che dal giusnaturalismo, la Virginia e altri Stati premiano con terre e schiavi neri i veterani della guerra di indipendenza (Losurdo 2005, cap. II, § 6).

Non essendo inserito né tra i firmatari del contratto né tra i titolari dei diritti inalienabili, lo schiavo che aspira alla libertà non può fare appello né al contrattualismo né al giusnaturalismo. In altre parole, paradigma contrattualistico e paradigma giusnaturalistico hanno entrambi il torto di dare per presupposto l'essenziale, di dare per presupposto ciò che è invece il risultato di una lotta prolungata e talvolta così aspra da assumere la forma di lotta armata: tale «presupposto» è il riconoscimento che interviene tra i firmatari del contratto ovvero tra i titolari di diritti

inalienabili, più esattamente tra coloro che si riconoscono reciprocamente quali firmatari del contratto ovvero quali titolari di diritti inalienabili.

6. Hegel, Marx e il paradigma della lotta per il riconoscimento

Occorre dunque prendere le mosse dalla lotta per il riconoscimento. Anche a volersi concentrare esclusivamente sulla metropoli capitalistica, la lotta proletaria promossa da Marx ed Engels, ben al di là della vigente distribuzione del reddito, prende di mira i rapporti di coercizione e i processi di deumanizzazione che costituiscono la società capitalistica. Peraltro, non è possibile tracciare una linea netta tra lotta per la redistribuzione e lotta per il riconoscimento. Un uomo che rischia la morte per inedia – osservano i *Lineamenti di filosofia del diritto* (§ 127) – è ridotto a una condizione di «totale mancanza di diritti», a una condizione cioè che è propria dello schiavo; e a definire la figura dello schiavo è la mancata sussunzione sotto il concetto universale di uomo, il mancato riconoscimento quale uomo.

Ma è ben documentata l'influenza di Hegel sui due filosofi e militanti rivoluzionari? Paradossalmente, la presenza del paradigma hegeliano della lotta per il riconoscimento si manifesta con particolare chiarezza a proposito del rapporto non tra individui empirici bensì tra popoli, a proposito cioè di un ambito che Hegel non ha preso in considerazione in modo esplicito allorché ha sviluppato la sua analisi della lotta per il riconoscimento. Vedremo che in più occasioni Marx ed Engels affermano che «non può essere libero un popolo che ne opprime un altro». Siamo subito portati a pensare alla *Fenomenologia dello spirito*, che così sintetizza il risultato della dialettica del servo e del padrone: «Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscenti». Ovvero, per dare ora la parola all'*Enciclopedia* (§ 431 Z): «Sono realmente libero solo quando anche l'altro è libero ed è da me riconosciuto come libero» (Hegel 1969-79, vol. 3, p. 147 e vol. 10, p. 220).

Per cogliere l'ampiezza della presenza in Marx del motivo della lotta per il riconoscimento, occorre tener presente che tale motivo è sviluppato da Hegel facendo ricorso a due diversi linguaggi. Il primo l'abbiamo già visto; dobbiamo ora indagare il secondo, che è più ellittico e che prende le mosse da un'importante distinzione formulata nella *Scienza della logica*. Occorre distinguere tra «giudizio negativo semplice», che in relazione a un soggetto nega un predicato determinato e limitato (questa rosa non è rossa), e «giudizio negativo infinito» il quale, piuttosto che un singolo o singoli predicati, nega il soggetto in quanto tale (questa non è una rosa). E cioè: se il giudizio negativo infinito nega il genere (la rosa in quanto tale), il giudizio negativo semplice nega soltanto la specie, la determinazione specifica (il colore rosso della rosa). La distinzione logica qui accennata ci può essere d'aiuto anche nell'analisi dei rapporti sociali. Una cosa è – sottolinea Hegel – la «controversia civile», che interviene ad esempio in occasione della contesa tra gli eredi di una determinata proprietà, da spartire o da assegnare. Colui che si rivolge alla magistratura per aver subito un torto è vittima di un giudizio negativo semplice: nel suo caso è stato violato «solo questo diritto particolare», non «il diritto in quanto tale», non la «capacità giuridica di una persona determinata». Una cosa ben diversa è il diritto penale, che è la sfera di applicazione del giudizio negativo infinito: il delitto propriamente detto nega anche l'universale, la «capacità giuridica» della vittima, che si vede disconosciuta quale soggetto titolare di diritti e in ultima analisi non è più sussunta sotto la categoria di uomo. Il genere negato nel giudizio negativo infinito che è proprio del delitto è il genere «uomo», mentre nel giudizio negativo semplice della controversia civile a essere messa in discussione è la specie, è la determinazione specifica in base alla quale una persona è riconosciuta proprietaria di una determinata proprietà. Non sussumendo più la vittima sotto il genere «uomo», il delitto cancella il riconoscimento dell'altro.

Agli occhi di Hegel, anche sullo schiavo viene pronunciato un «giudizio negativo infinito», anzi un «giudizio negativo infinito» nella sua pienezza, in un'«infinità» pienamente adeguata al «concetto»: la negazione del riconoscimento ha raggiunto il suo apice. È per questo che la schiavitù può essere considerata il «delitto assoluto», un delitto che in un certo senso è persino

peggiore dell'assassinio. In quest'ultimo caso, la negazione del riconoscimento e del concetto universale di uomo, se pure ha un esito fatale, si consuma tuttavia in un istante. La schiavitù, invece, rappresenta una negazione del riconoscimento e una reificazione che diventano ininterrotta pratica quotidiana. A sua volta l'affamato che rischia la morte per inedia e che è ridotto a una condizione di «totale mancanza di diritti» può essere paragonato allo schiavo. Anche lui subisce un giudizio negativo infinito, che liquida o rende impossibile il riconoscimento. Non si tratta di casi isolati o individuali. A danno della massa di coloro che vivono in condizioni di estrema indigenza «viene pronunciato il giudizio [negativo] infinito del delitto»; in ultima analisi, essi non sono più riconosciuti come soggetti titolari di diritti, non sono più riconosciuti come uomini (cfr. Losurdo 1992, cap. VII, §§ 5 e 7).

È lo stesso Hegel ad accostare i due linguaggi. Dopo aver osservato che occorre partire dalla consapevolezza dell'illegalità o «ingiustizia assoluta» che si commette a danno dello schiavo per orientarsi correttamente nel dibattito sulla schiavitù, la *Filosofia del diritto* (§ 57 A) per un verso rinvia alle pagine della *Fenomenologia* e dell'*Enciclopedia* relative alla lotta per il riconoscimento, per un altro verso sottolinea che l'istituto della schiavitù è in contraddizione con il «concetto di uomo in quanto spirito» e che «l'uomo in sé e per sé non è destinato (*bestimmt*) alla schiavitù». Pathos del concetto universale di uomo e lotta per il riconoscimento fanno tutt'uno.

I due linguaggi di cui qui si parla ricorrono entrambi nel giovane Marx. Vediamo prima *La questione ebraica* che critica in questi termini la società civile-borghese: nel suo ambito l'individuo «considera gli altri uomini come mezzo», ma così facendo «si abbassa egli stesso a strumento altrui» (MEW, 1; 355). Sappiamo già in che modo l'hegeliana *Enciclopedia* descrive la lotta per il riconoscimento: «Sono realmente libero solo quando anche l'altro è libero ed è da me riconosciuto come libero»; con le parole del giovane Marx, cesso di essere «strumento altrui» e sono riconosciuto come uomo e uomo libero, solo quando rifiuto di degradare gli altri uomini a semplice «mezzo». In questo medesimo contesto possiamo collocare la tesi, più volte enunciata sia da Marx che da Engels, secondo cui l'alienazione e la reificazione dalla borghesia imposte al proletariato finiscono con l'investire la stessa classe dominante (*supra*, cap. II, § 4). È lo stesso punto di vista della *Sacra famiglia*, che però fa ricorso anche al secondo tipo di linguaggio, allorché individua nella parola d'ordine dell'*égalité* «l'espressione francese per indicare l'unità essenziale degli uomini (*menschliche Wesenseinheit*), la coscienza generica e il comportamento generico (*Gattungsbewusstsein und Gattungsverhalten*) dell'uomo, l'identità pratica dell'uomo con l'uomo, e cioè la relazione sociale o umana dell'uomo con l'uomo» (MEW, 2; 41). La celebrazione del genere umano e della sua unità è la condanna del mancato riconoscimento subito nella società borghese da una massa sterminata di uomini.

In conclusione. L'essenziale del paradigma del riconoscimento risiede nel fatto che esso non dà per presupposto il soggetto da cui prendono le mosse acriticamente, come se esso fosse un dato immediato e incontrovertibile, i paradigmi del contratto e dei diritti dell'uomo. E la medesima considerazione si può fare a proposito dei paradigmi della «prassi» e dell'«azione comunicativa», ai giorni nostri cari rispettivamente ad Arendt e a Habermas. Anche in questo caso viene ignorato l'essenziale: la determinazione del soggetto considerato firmatario del contratto o titolare dei diritti dell'uomo o partecipe della prassi e dell'azione comunicativa è stata al centro di lotte secolari contro clausole d'esclusione a danno dei popoli coloniali, delle classi subalterne, delle donne. Il dileguare delle clausole d'esclusione è il risultato di un tormentato processo storico e di una prolungata lotta per il riconoscimento. Il conflitto sociale è al tempo stesso una lotta per il riconoscimento; ovvero la teoria generale del conflitto sociale è al tempo stesso una teoria generale della lotta per il riconoscimento.

7. Lotta per il riconoscimento e conquista dell'autostima

Il modello hegeliano conosce, tuttavia, qualche mutamento. Agli occhi di Marx ed Engels, gli schiavi salariati fanno il primo passo nella lotta per il riconoscimento già entrando in rapporto l'uno con l'altro. Se Nietzsche e Bentham parlano del proletariato e delle classi subalterne

rispettivamente come di un «ceto barbarico di schiavi» e di una tribù di «selvaggi», le vittime del sistema capitalistico cominciano a scuotersi di dosso la colpevolizzazione e la conseguente mancanza di autostima che l'ideologia dominante fa pesare su di esse, allorché, superando l'isolamento, si impegnano nella lotta comune e nella costruzione di organizzazioni chiamate a promuovere la lotta comune. Indipendentemente dagli sviluppi successivi dell'organizzazione e della lotta, già questo incontrarsi si configura come un risultato di decisiva importanza. Entrando in contatto tra di loro, i membri di una classe non solo «oppressa» ma anche – sottolinea Engels – «calunniata» (MEW, 2; 229) imparano a conoscersi e si scuotono di dosso la denigrazione e l'autodenigrazione imposte dalla classe dominante. A questo punto – ribadisce il giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* – emerge «un nuovo bisogno, il bisogno della società», sicché «la società, l'unione, la conversazione» si configurano come «un fine» in sé (MEW, 1 Ergbd.; 553-54). Per dirla con *Miseria della filosofia*:

Il mantenimento dell'associazione diviene per gli operai più necessario ancora di quello del salario. Ciò è talmente vero, che gli economisti inglesi rimangono stupiti a vedere come gli operai sacrifichino una buona parte del salario in favore delle associazioni che, agli occhi di questi economisti, non sono stabilite che in favore del salario (MEW, 4; 180).

L'obiettivo del salario è diventato meno importante dell'associazione sindacale o del partito politico operaio, non soltanto perché l'una e l'altro consentono di conferire regolarità e profondità strategica alla lotta per il salario. È già l'associarsi in quanto tale la prima grande vittoria conseguita dagli operai.

A consolidarla intervengono poi l'organizzazione della lotta e la lotta stessa. Molti anni più tardi, in due lettere a Eduard Bernstein e a Laura Lafargue, rispettivamente del 22 e del 29 agosto 1889, Engels riferisce di uno sciopero organizzato a Londra dagli operai saltuari del porto e spiega le ragioni del suo entusiasmo:

East End era finora immerso in una passiva palude della miseria, la sua caratteristica era la rassegnazione di chi è piegato dalla fame, di chi è assolutamente privo di speranze. Chi cadeva in quella palude era perduto fisicamente e moralmente [...]. A causa della mancanza di organizzazione e del passivo vegetare dei veri operai a East End, qui il sottoproletario ha avuto sinora la meglio, la faceva da padrone ed era considerato il rappresentante tipico dei milioni che soffrono la fame a East End.

Ora, in seguito allo «sciopero gigantesco dei più depravati fra i depravati», tutto è cambiato:

Essi sono i più poveri tra tutti i *miserables* di East End, i più depravati provenienti da tutti i mestieri, lo strato sociale immediatamente precedente il sottoproletariato. Il fatto che questi poveri esseri, affamati e affranti, i quali ogni mattina si danno battaglia per essere ammessi a lavorare, si uniscano per resistere e scendano in sciopero in 40 o 50 mila persone, in pratica coinvolgendo nello sciopero ogni attività che a East End abbia in qualche modo a che fare con la navigazione, resistano più di una settimana e seminino angoscia nelle ricche e potenti società portuali: tutto ciò è un risveglio che sono felice di aver vissuto (MEW, 37; 260-61 e 266).

Prima l'incontrarsi dei membri della classe «oppressa e calunniata» e poi l'organizzarsi per la lotta di classe e la lotta di classe vera e propria: già queste mosse preliminari hanno cambiato radicalmente il quadro. La miseria è tutt'altro che dileguata, le condizioni materiali di vita non sono ancora migliorate, e tuttavia i «barbari» e i «selvaggi» hanno cessato di essere tali, perché si sono reciprocamente riconosciuti come membri di una classe sfruttata e oppressa, chiamata a conseguire l'emancipazione con la lotta.

8. La lotta per il riconoscimento degli individui ai popoli

Interviene un secondo mutamento nel paradigma della lotta per il riconoscimento: la sua presenza in Marx ed Engels emerge con particolare chiarezza in riferimento ai rapporti tra i popoli. Assistiamo così a un'estensione di tale paradigma e alla sua applicazione a un ambito non preso esplicitamente in considerazione da Hegel. In base al paradigma della lotta per il riconoscimento, l'individuo è realmente libero solo quando riconosce e rispetta l'altro quale individuo libero. La medesima considerazione è fatta ripetutamente valere da Engels per quanto riguarda i rapporti tra i popoli. Alla fine del 1847, in occasione di una manifestazione londinese di solidarietà con la Polonia, egli proclama: «Una nazione non può diventare libera e in pari tempo continuare a opprimere altre nazioni. Non si può quindi avere la libertà della Germania se la Polonia non è liberata dall'oppressione tedesca» (MEW, 4; 417). Pochi mesi dopo scoppia la rivoluzione ed Engels invita la Germania a farla finita al tempo stesso con l'oppressione che essa subisce a opera dell'assolutismo monarchico e dell'Antico regime e con l'oppressione che essa impone in particolare alla Polonia: «La Germania si rende libera nella stessa misura in cui lascia liberi i popoli vicini» (MEW, 5; 155).

Non si tratta solo di un appello al popolo tedesco a non lasciarsi travolgere dallo sciovinismo e a identificare la propria causa con quella del popolo polacco. La parola d'ordine appena vista vuole avere anche un significato analitico, come emerge dalla presa di posizione assunta da Marx ed Engels nel 1875, in occasione di un'altra manifestazione di solidarietà con la Polonia: «Nessuno può assoggettare impunemente un popolo». Si pensi alle conseguenze che ne sono derivate alla Prussia-Germania, una delle tre protagoniste dello smembramento dell'infelice paese: «Ci siamo procurati nemici dovunque, ci siamo caricati di debiti e tasse al fine di mantenere masse smisurate di soldati, che sono al tempo stesso costretti a prestare servizio per l'assoggettamento degli operai tedeschi» (MEW, 18; 573).

È una dialettica che si manifesta anche in altre aree geografiche e in altri contesti politici. Osserva Engels nel 1869: «L'esempio della storia irlandese mostra quale disgrazia sia per un popolo l'aver sottomesso un altro popolo» (MEW, 32; 378). Questo è anche il ricorrente filo conduttore dell'analisi sviluppata da Marx della questione irlandese. L'incapacità della classe operaia inglese di solidarizzare con un popolo oppresso rafforza il dominio esercitato da aristocrazia e borghesia anche in Inghilterra: «Il popolo che assoggetta un altro popolo forgia il suo proprio incatenamento»; la «schiavizzazione dell'Irlanda» impedisce l'«emancipazione della classe operaia inglese», e il «grosso esercito permanente» approntato per controllare e mettere a tacere l'isola ribelle incombe anche sul proletariato della nazione dominante e anzi sulla società inglese nel suo complesso (MEW, 16; 417).

Infine. La dialettica di cui qui si parla trova la sua plastica illustrazione in una pagina celebre del *Capitale*. Proveniente dall'Oriente, l'oppio irrompe a Londra e nelle altre città industriali: serve a camuffare la fame delle famiglie operaie, a calmare le grida dei bambini affamati, talvolta diviene persino lo strumento di un «infanticidio dissimulato»; i lattanti «si accartocciano come piccoli vecchietti e raggrinziscono come scimmiette». Riprendendo questi particolari raccapriccianti dagli stessi rapporti ufficiali, Marx commenta: «Ecco la vendetta dell'India e della Cina contro l'Inghilterra» (MEW, 23; 779 e 421). In virtù di una sorta di legge del contrappasso, il mancato riconoscimento del popolo cinese finisce con l'avere conseguenze anche sul paese protagonista dell'oppressione coloniale e delle guerre dell'oppio.

A ben guardare, è la storia dell'Occidente nel suo complesso che può essere letta alla luce del principio per cui non è libero un popolo che ne opprime un altro: il Novecento è il secolo in cui il dominio totalitario e le pratiche genocide che attraversano in profondità la tradizione coloniale fanno la loro irruzione nello stesso continente da cui ha preso le mosse questa vicenda, sull'onda del tentativo di Hitler di edificare un impero continentale in Europa orientale, assoggettando, decimando e schiavizzando gli «indigeni» che l'abitano.

IV. Il superamento della logica binaria. Un processo faticoso e incompiuto

1. Le mutilazioni della lotta di classe

Nella sua formulazione più matura, la teoria delle «lotte di classe» si configura come una teoria generale del conflitto sociale e rispecchia teoricamente e stimola al tempo stesso una molteplicità di lotte per il riconoscimento. Ma non è agevole innalzarsi e mantenersi all'altezza di questo punto di vista; non poche volte, personalità e movimenti impegnati su un fronte non prestano attenzione o guardano persino con disdegno agli altri fronti. Se avverte con forza la questione sociale, Proudhon (1875) bolla l'incipiente movimento femminista quale sinonimo puro e semplice di «pornocrazia» e non mostra alcuna simpatia per le nazioni oppresse che aspirano a scuotersi di dosso il giogo dell'autocrazia zarista! Egli non riesce a comprendere l'intreccio aggrovigliato delle contraddizioni di classe: il proletario sfruttato dalla borghesia può essere partecipe della «prima oppressione di classe» a danno della donna; il nobile polacco oppressore dei suoi servi della gleba può essere eventualmente coinvolto nella lotta contro l'oppressione nazionale.

Anche per quanto riguarda la lotta di classe che in Francia contrappone le classi subalterne al privilegio e al potere dominante, Proudhon esprime una visione assai ristretta: ai suoi occhi, il protagonista del colpo di Stato del 19 Brumaio non è l'erede, sia pur contraddittorio, del massacro degli operai parigini del giugno 1848, non è colui che, a partire dall'aspirazione della borghesia a far valere la «spada» nei confronti del proletariato insorto, finisce col farla valere nei confronti della società francese nel suo complesso, compresa la stessa borghesia (*infra*, cap. VIII, § 2). Lungi dal condividere questa lettura di Marx, Proudhon sembra a tratti affascinato da Luigi Bonaparte, tanto che subito dopo il colpo di Stato scrive a un amico e annota nel suo diario: «Ho ragione di credere che all'Eliseo sono visto molto favorevolmente [...]». Su questo dato, conto di rialzare, tra due o tre mesi, la bandiera della Repubblica sociale, né più né meno. L'occasione è magnifica, il successo quasi certo»; «si sente dire che l'Eliseo ha manifestato più di una volta il desiderio di rivolgersi a me, e che ci si è dati molta pena per dissuaderlo» (in Albertini 1968, pp. 50-51). Aspro è il giudizio di Marx, il quale denuncia i due «obbrobri» di Proudhon, e cioè «il suo libro sul colpo di Stato, nel quale civetta con L. Bonaparte e si sforza di renderlo accetto agli operai francesi, e l'altro, contro la Polonia che, in onore dello zar, egli tratta con un cinismo da cretino» (MEW, 16; 31). In ogni caso, l'autore francese, che pure ha avuto il merito di mettere in discussione la proprietà privata borghese, svolge una funzione diseducativa, predicando o suggerendo alla classe operaia l'«astensione dal movimento politico», dalla lotta contro il bonapartismo sul piano interno e contro l'oppressione nazionale sul piano internazionale, oltre che dalla lotta per l'emancipazione femminile (MEW, 33; 329). La lettura binaria del conflitto sociale, che vede una sola contraddizione (quella che contrappone ricchi e poveri), non consente di comprendere movimenti di emancipazione, la cui base sociale non è costituita esclusivamente

di poveri. L'attenzione per la questione sociale in Francia si è trasformata in una prigione all'insegna del più gretto corporativismo.

Se Proudhon nutre illusioni su Luigi Bonaparte, Lassalle le coltiva in Bismarck, che egli spera di guadagnare alla sua causa. Nel polemizzare contro la visione dello Stato quale «guardiano notturno» della proprietà e dell'ordine pubblico, indifferente alle disperate condizioni di vita e di lavoro della classe operaia, Lassalle (1987, p. 221) prende di mira in primo luogo o esclusivamente la borghesia liberale. Non ha torto Marx a rimproverargli di perseguire una «alleanza con gli avversari assolutisti e feudali contro la borghesia» (MEW, 19; 23), civettando con colui che qualche tempo dopo avrebbe varato un'impietosa legislazione antisocialista (e antioperaia).

Si possono qui ripetere le considerazioni già svolte a proposito di Proudhon: anche nel caso del grande intellettuale e carismatico agitatore tedesco, l'impegno nella questione sociale, più esattamente, il tentativo di strappare al potere esistente qualche graziosa concessione in direzione dello Stato sociale, va di pari passo con la disattenzione per gli altri fronti della lotta di classe, e con la visione grettamente economicistica della stessa lotta di classe operaia. Come avremo subito modo di vedere, Lassalle non comprende l'importanza storica della lotta per l'abolizione della schiavitù nera negli USA. Per quanto riguarda la Francia, egli si lascia andare a dichiarazioni singolari sul colpo di Stato di Luigi Bonaparte: questi, giunto al potere, aveva provveduto a cancellare la discriminazione censitaria, già liquidata dalla rivoluzione del febbraio 1848 ma reintrodotta dalla borghesia liberale con la legge del 30 maggio 1850. Nelle condizioni della dittatura bonapartista, il ritorno al suffragio universale (maschile) significava soltanto la possibilità per le masse popolari più povere di partecipare all'acclamazione plebiscitaria del leader. Non così argomenta Lassalle (1987, p. 225), secondo il quale Luigi Bonaparte aveva abbattuto non la «repubblica», ma solo «la repubblica borghese, che voleva imporre anche allo Stato repubblicano il sigillo della borghesia, del dominio del capitale».

Tendenze analoghe a quelle osservate in Francia e in Germania si manifestano anche in altri paesi. Engels critica gli intellettuali e i circoli che in Russia amano contrapporre positivamente il loro paese (dove persistono forme di proprietà comune) alla Francia e all'Inghilterra (dove proprietà privata borghese e polarizzazione sociale capitalistica sono ormai onnipresenti). È una corrente di pensiero che così argomenta:

Nell'Europa occidentale l'introduzione di un ordine sociale migliore è resa difficile dall'allargamento senza confini dei diritti della persona singola [...]. Nell'Europa occidentale l'individuo si è abituato alla mancanza di limiti dei suoi diritti privati [...]. In Occidente un ordine economico migliore è legato a sacrifici, quindi, trova difficoltà a realizzarsi (MEW, 22; 422 e 425).

A tale visione non è estraneo Alexandr I. Herzen, per il quale «è possibile che in Russia un problema politico esista, ma quello 'sociale' è già bell'e risolto» (MEW, 22; 422). Siamo in presenza di una corrente populistica che – osserva Engels – ama «raffigurare i contadini russi come i portatori del socialismo, come i comunisti nati, di fronte all'Occidente europeo marcio e decrepito», capace di assimilare il socialismo solo in modo esteriore e comunque «a prezzo di enormi fatiche». Successivamente, «da Herzen l'idea trasmigrò in Bakunin e da Bakunin in Tkaciov», secondo il quale il popolo russo è «comunista per istinto e tradizione» (MEW, 18; 562). Chiara è la sottovalutazione del compito della liquidazione di un Antico regime che si distingue nell'oppressione delle nazioni e delle donne, oltre che della classe operaia. E ancora una volta la lotta di classe è gravemente mutilata e, anche per quanto riguarda l'impegno a favore delle classi subalterne, quel che resta è ben poco.

2. «Socialismo imperiale»

La mutilazione della lotta di classe può avvenire anche per un altro verso, chiudendo gli occhi in primo luogo dinanzi alla sorte inflitta dal capitalismo ai popoli coloniali o di origine coloniale. Sin dagli inizi, richiamando l'attenzione sui «milioni di operai» costretti a morire in India per

consentire ai capitalisti di erogare qualche modesta concessione agli operai inglesi, Marx sottolinea l'intreccio tra questione coloniale e questione sociale nella metropoli capitalista (*supra*, cap. I, § 3). Sennonché, si tratta di un approccio faticoso già sul piano intellettuale. In netta antitesi rispetto a Proudhon, Fourier è un campione della causa dell'emancipazione femminile. Avviene però che, proprio negli anni in cui Marx ed Engels esprimono con enfasi giovanile le loro speranze sul proletariato quale protagonista dell'emancipazione universale, seguaci di Fourier (e di Saint-Simon) si propongono di edificare comunità di tipo più o meno socialista in Algeria, sulle terre strappate agli arabi con una guerra brutale e a tratti genocida.

Più tardi, il socialismo utopistico guarda per lo più con sufficienza o con diffidenza al movimento abolizionista. Dopo la rivoluzione del febbraio 1848, Victor Schoelcher e il nuovo governo procedono all'abolizione definitiva nelle colonie francesi della schiavitù nera, quasi mezzo secolo prima reintrodotta da Napoleone, che aveva così cancellato i risultati della rivoluzione nera a Santo Domingo guidata da Toussaint Louverture e della legge di emancipazione dei neri varata dalla Convenzione giacobina. Ebbene, Etienne Cabet, esponente eminente del socialismo utopistico francese, rimprovera a Schoelcher di concentrarsi su un obiettivo limitato, quello dell'emancipazione degli schiavi neri, piuttosto che impegnarsi per l'universale emancipazione del lavoro (Drescher 1999, p. 193, n. 58). In relazione agli USA, allo scoppio della Guerra di secessione, in modo non diverso argomenta Lassalle, a giudicare almeno da una lettera a Engels del 30 luglio 1862, in cui Marx critica le «vecchie, ammuffite corbellerie» di Lassalle, secondo il quale il gigantesco scontro in atto negli USA sarebbe «cosa assolutamente priva di interesse»: invece di maturare «idee» positive di trasformazione della società, «gli yankees» si limiterebbero ad agitare «un'idea negativa» come «la 'libertà individuale'» (MEW 30; 258). Per i due esponenti socialisti qui citati, l'impegno per l'abolizione della schiavitù nelle colonie o nella repubblica nordamericana distoglieva l'attenzione dalla questione sociale, che continuava a bruciare nella metropoli capitalista.

A quell'avvenimento epico che agli occhi di Marx è la Guerra di secessione Lassalle fa solo riferimenti distratti e riduttivi. A causa del blocco imposto dall'Unione al Sud secessionista e del conseguente venire a mancare del cotone per l'industria tessile dell'Inghilterra e del Lancashire in particolare, gli operai inglesi sono costretti alla disoccupazione e rischiano di dover «emigrare nelle colonie»; si tratta di «una delle guerre più sanguinose e più orribili che la storia abbia mai visto». Non si accenna al contenzioso della guerra civile. Anzi, piuttosto che l'istituto della schiavitù, a essere messi in stato d'accusa sono il «federalismo» e l'autogoverno concesso agli Stati: ciò avrebbe provocato lo «sprofondarsi negli interessi particolari» e l'«odio» reciproco dei partiti contrapposti, che vengono così messi sullo stesso piano (Lassalle 1987, pp. 280 e 310).

I limiti economicistici o corporativistici di cui danno prova questo o quell'esponente del movimento operaio e socialista non vanno disgiunti dall'iniziativa delle classi dominanti, la cui efficacia è però sottovalutata da Marx ed Engels. Dopo aver inserito «la Giovane Inghilterra» nell'ambito dello «spettacolo» del «socialismo feudale» inscenato dagli «aristocratici», il *Manifesto del partito comunista* conclude: «Ma ogni qualvolta li seguì, il popolo vide impressi sulle loro chiappe i vecchi blasoni feudali e si tirò in disparte scoppiando in rumorose e irriverenti risate» (MEW, 4; 482-83). In realtà, le cose sono andate in modo alquanto diverso. Il membro storicamente più importante della Giovane Inghilterra è stato Disraeli. In lui (come nell'organizzazione di cui entra a un certo punto a far parte) si possono rinvenire elementi di trasfigurazione dell'Antico regime, ma egli può essere considerato l'inventore di un «socialismo» da definire «imperiale» piuttosto che «feudale». Si tratta di un socialismo che, ben lungi dal provocare lo scherno immediato delle classi popolari, le ha spesso incantate e irretite.

Negli stessi anni in cui *La sacra famiglia* e *L'ideologia tedesca* proclamano l'irriducibile antagonismo tra proletariato e borghesia, Disraeli pubblica un romanzo che in un certo senso tratta i medesimi temi. Vediamo un agitatore cartista contestare duramente l'ordinamento esistente e denunciare la realtà delle «due nazioni» («i ricchi e i poveri») in cui risulta lacerata l'Inghilterra. Dal *Manifesto del partito comunista* i «cartisti» sono annoverati tra «i partiti operai già costituiti» (MEW, 4; 492) e l'agitatore in questione sembra dar prova della coscienza rivoluzionaria che Marx ed Engels attribuiscono al proletariato. È interessante vedere la risposta

di Disraeli (1988, pp. 65-66 e 422): non ha senso parlare di «due nazioni»; un legame di «fratellanza» ormai unifica il *privilegiato* e prospero popolo inglese». La parola-chiave è quella da me evidenziata col corsivo: l'aristocrazia inglese mette la sordina all'arroganza castale e persino razziale tradizionalmente manifestata nel rapporto con le classi popolari; ma ora è l'«affratellata» comunità nazionale inglese nel suo complesso ad atteggiarsi con supremo disdegno aristocratico nei confronti delle altre nazioni, e soprattutto dei popoli coloniali. In altre parole, piuttosto che dileguare, la razzizzazione di cui erano tradizionalmente vittime le classi popolari inglesi conosce una dislocazione. Non a caso Disraeli, che diviene poi il protagonista del Secondo Reform Act (con l'estensione per la prima volta dei diritti politici al di là della cerchia dell'aristocrazia e della borghesia) e di una serie di riforme sociali, è al tempo stesso il campione dell'imperialismo e del diritto delle razze «superiori» ad assoggettare quelle «inferiori». In tal modo lo statista inglese si propone di disinnescare la questione sociale e la lotta di classe nel proprio paese: «Affermo con fiducia che in Inghilterra gli operai nella loro grande maggioranza [...] sono essenzialmente inglesi. Essi sono a favore del mantenimento del Regno e dell'Impero e sono orgogliosi di essere sudditi del nostro Sovrano e membri di un tale Impero» (in Wilkinson 1980, p. 52). Sono gli anni in cui in Francia Proudhon si atteggia, secondo l'osservazione di Marx, a «socialista dell'Impero», per l'esattezza del Secondo Impero (MEW, 32; 443).

Ecco allora emergere un movimento politico nuovo: alla fine dell'Ottocento, un osservatore tedesco, facendo riferimento, oltre che a Disraeli, anche a Napoleone III e a Bismarck, parla a tale proposito di «politica sociale imperialistica» ovvero di «socialismo imperiale» (*Imperialsozialismus*) (Adler 1897, pp. 43-44). Già messo in luce da Marx, l'intreccio tra questione coloniale e questione sociale nella metropoli capitalistica è riconosciuto e collocato al centro di un progetto politico nuovo, che propone una sorta di scambio: alle limitate riforme sociali delle classi dominanti, le masse popolari e il proletariato sono chiamati a rispondere con il lealismo patriottico e l'appoggio all'espansionismo coloniale.

3. «Classe contro classe» su scala planetaria?

È uno scambio respinto con sdegno dagli autori della teoria della lotta di classe. Resta tuttavia aperto un problema. Già una situazione di sviluppo relativamente pacifico, e a maggior ragione una grande crisi storica, è caratterizzata da un intreccio di molteplici contraddizioni e di forme diverse di lotte di classe: tra di esse non c'è armonia prestabilita. Una comprensione adeguata di una concreta situazione storica presuppone il superamento della consueta logica binaria, che pretende di spiegare tutto a partire da un'unica contraddizione. Negli stessi Marx ed Engels tale superamento si configura come un percorso faticoso e incompiuto.

La situazione della classe operaia in Inghilterra, pubblicata nel 1845, si conclude evocando la rivoluzione imminente, anzi di fatto già iniziata, degli «operai» contro la «borghesia», ovvero la «guerra completamente aperta e diretta dei poveri contro i ricchi», delle «capanne» contro i «palazzi» (MEW, 2; 505-506). La questione nazionale irlandese, su cui pure Engels richiama con forza l'attenzione, non sembra svolgere alcun ruolo nello scontro che si profila all'orizzonte. Circa due anni dopo, in *Miseria della filosofia* Marx lancia una sorta di parola d'ordine: «lotta di classe contro classe» (MEW, 4; 181). A chiarire il fondamento di tale parola d'ordine provvede il *Manifesto del partito comunista*:

La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue dalle altre per aver semplificato i conflitti di classe. L'intera società si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato (MEW, 4; 463).

È vero, occorre tener conto anche di altri soggetti sociali, ma la borghesia capitalistica, un pugno di sfruttatori, risulta sempre più isolata. Le prospettive della rivoluzione sono decisamente incoraggianti: i proletari – si legge già nell'*Ideologia tedesca* – costituiscono una «classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società» (MEW, 3; 69). D'altro canto – aggiunge il *Manifesto*

– «il progresso dell'industria fa sprofondare nel proletariato interi settori della classe dominante» (MEW, 4; 471).

Nei testi (giovani) sinora citati la nuova rivoluzione (chiamata a emancipare, al di là del proletariato, l'umanità nel suo complesso), scaturisce in ultima analisi da un'unica contraddizione, quella che contrappone borghesia e classe operaia; e tale nuova rivoluzione è ineluttabile a causa del progressivo e inarrestabile ingrossarsi dello schieramento operaio e filo-operaio.

Non ci sono differenze rilevanti tra paese e paese; anzi, gli stessi confini nazionali tendono a perdere importanza. È una visione che trova la sua espressione più eloquente in un discorso pronunciato da Engels il 9 dicembre 1847, in occasione di una manifestazione svoltasi a Londra per l'indipendenza della Polonia: in Inghilterra, «in conseguenza dell'industria moderna e delle macchine, tutte le classi oppresse sono fuse in una sola grande classe con interessi comuni, nella classe del proletariato», più che mai unita grazie al «livellamento delle condizioni di vita di tutti gli operai». «Sul versante opposto tutte le classi degli oppressori sono a loro volta unite in una sola classe, la borghesia. In tal modo la lotta si è semplificata e potrà essere decisa con un unico grande colpo». Per quanto riguarda il piano internazionale: in tutti i paesi «la condizione di tutti gli operai è ormai identica o diviene identica sempre di più», sicché in tutti i paesi «gli operai hanno il medesimo interesse, e cioè rovesciare la borghesia, la classe che li opprime». In conclusione: «Poiché la condizione degli operai di tutti i paesi è la stessa, poiché i loro interessi sono gli stessi, e i loro nemici sono gli stessi, essi devono anche lottare insieme, devono opporre alla fratellanza dei borghesi di tutte le nazioni la fratellanza degli operai di tutte le nazioni» (MEW, 4; 417-18). Non solo tutto ruota intorno a un'unica contraddizione, ma non sembrano svolgere alcun ruolo la politica, le peculiarità nazionali, i fattori ideologici.

La lettura binaria del conflitto sociale non fa la sua apparizione solo in Engels e non è neppure limitata esclusivamente al periodo giovanile. Basti pensare a un celeberrimo brano del primo libro del *Capitale*:

La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un livello in cui essa diventa inconciliabile col suo involucro capitalista. Questo involucro viene fatto saltare via. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati (MEW, 23; 791).

Quattro anni dopo, a conclusione della «guerra civile in Francia», Marx tracciava questo bilancio: alla «furfanteria cosmopolita» del Secondo Impero corrispondeva e si contrapponeva l'autentico internazionalismo; la Comune di Parigi era «un governo internazionale nel senso pieno della parola, poiché era un governo di operai e campione audace dell'emancipazione del lavoro» (da realizzare in un quadro per l'appunto internazionale); non a caso, «la Comune ammise tutti gli stranieri all'onore di morire per una causa immortale» (MEW, 17; 346).

Il quadro diviene ancora più chiaro dopo la repressione messa in atto dalla borghesia francese (con la complicità dell'esercito prussiano) e la caccia alle streghe (ai militanti dell'Internazionale) scatenata in tutta Europa dalle classi dominanti:

Mentre i governi europei attestano così, davanti a Parigi, il carattere internazionale del dominio di classe, essi si scagliano addosso all'Associazione internazionale degli operai – contrororganizzazione internazionale del lavoro contro la cospirazione cosmopolita del capitale – accusandola di essere la fonte prima di tutti questi disastri (MEW, 17; 361).

La tesi della «cospirazione cosmopolita del capitale» ha il torto di dimenticare la concorrenza e i conflitti tra le diverse borghesie su cui richiama l'attenzione già il *Manifesto*, e di assolutizzare una situazione provvisoria e di breve durata. Il primo libro del *Capitale* ricorda che «l'insurrezione parigina del giugno» riunì i diversi paesi borghesi e «tutte le frazioni delle classi dominanti» (MEW, 23; 302). È un'osservazione del 1867. Tre anni dopo scoppia la guerra franco-prussiana; sulla sua scia emerge la Comune di Parigi, schiacciata grazie anche all'intesa tra gli ex nemici; ma si tratta di un'intesa che cede rapidamente il posto all'odio sciovinista, destinato

a sfociare nella «guerra industriale di annientamento tra le nazioni» ovvero nella prima guerra mondiale. Nel corso della lotta contro quella carneficina scoppiò la prima rivoluzione che si richiama a Marx e a Engels, e sull'onda di tale rivoluzione si svilupperà un movimento anticolonialista di dimensioni planetarie, che prenderà di mira lo «sfruttamento di una nazione da parte di un'altra» di cui già parlano il *Manifesto* e i testi coevi ma che è totalmente rimosso nel 1871, sull'onda dello sdegno provocato dalla collaborazione franco-tedesca nella repressione della Comune di Parigi e del plauso pressoché generale della borghesia internazionale al massacro perpetrato in tale occasione.

Anche in altre circostanze emerge la tendenza a leggere il processo rivoluzionario con la logica binaria della «classe contro classe». Alla fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento, mentre in Russia si rafforza l'agitazione contadina che di lì a poco avrebbe portato lo zar Alessandro II ad abolire la servitù della gleba, negli USA diventano sempre più chiari i segni premonitori della guerra civile che si approssima. Nella notte tra il 16 e il 17 ottobre 1859, John Brown, fervente abolizionista proveniente dal Nord, irrompe in Virginia e diviene protagonista di un tentativo disperato e fallimentare di far insorgere gli schiavi del Sud. L'undici gennaio dell'anno dopo Marx scrive a Engels:

A mio parere, la cosa più grande che si stia verificando in tutto il mondo è, da una parte, il movimento degli schiavi americani, scatenato dalla morte di Brown, e dall'altra, il movimento degli schiavi in Russia [...]. Leggo sulla «Tribune» che in Missouri è scoppiata una nuova rivolta degli schiavi, ovviamente repressa. Ma il segnale è stato lanciato. Se la cosa dovesse diventare via via più seria, cosa accadrà a Manchester? (MEW, 30; 6-7).

Viene qui evocato lo scenario di una rivoluzione su scala pressoché planetaria: ne sarebbero stati protagonisti gli schiavi neri negli USA, i servi della gleba in Russia e gli schiavi salariati ovvero gli operai in Inghilterra; si sarebbe trattato in tutti e tre i casi di rivoluzioni dal basso e di lotte di classe che avrebbero affrontato direttamente i loro sfruttatori e oppressori.

È appena il caso di dire che netto è il divario tra aspettative e sviluppi reali del processo storico. In Inghilterra, nonostante che il blocco navale imposto dall'Unione agli Stati schiavisti provochi una grave crisi in particolare nell'industria tessile, gli operai condannati alla disoccupazione non si lasciano strumentalizzare da settori della classe dominante che vorrebbero spingerli in piazza a manifestare contro Lincoln (e a favore della guerra contro l'Unione). Marx riconosce questo merito; al tempo stesso la mancata rivoluzione suscita in lui disappunto e persino sdegno. In una lettera a Engels del 17 novembre 1862 egli sbeffeggia da un lato «i borghesi e gli aristocratici per il loro entusiasmo per la schiavitù *in its direct form*» e dall'altro «gli operai [inglesi] per la loro natura cristiana di schiavi» (MEW, 30; 301).

Non si assiste a una rivoluzione degli schiavi salariati sull'onda della rivoluzione degli schiavi neri sull'altra parte dell'Atlantico; e in realtà non si realizza neppure quest'ultima. Il coraggio e la dignità con cui Brown affronta il processo e l'impiccagione suscitano una grande emozione nella comunità bianca e rafforzano il partito abolizionista, ma non spingono all'insurrezione gli schiavi della Virginia e del Sud, come spera Brown, e assieme a lui i due filosofi e militanti rivoluzionari che dall'Europa seguono con trepidazione gli avvenimenti. Non solo non si verifica l'auspicata rivoluzione dal basso degli schiavi neri, ma a lungo non c'è posto neppure per una loro partecipazione al conflitto promossa dall'alto. Cade nel vuoto la richiesta di «armamento generale degli schiavi quale misura bellica» avanzata dagli ufficiali (bianchi) più radicali dell'esercito del Nord e sottolineata con favore da Marx (MEW, 15; 419). Con grave disappunto dei due filosofi e militanti rivoluzionari, per gran parte del suo svolgimento la guerra civile statunitense si presenta come una comune guerra interstatale, condotta da una parte e dall'altra con eserciti tradizionali. Solo verso la fine l'Unione procede all'arruolamento di neri liberi e di schiavi neri che, fuggendo nel Sud dai loro padroni, vanno incontro all'esercito del Nord che avanza. Nel complesso, si può dire che la Guerra di secessione sfocia in una sorta di rivoluzione abolizionista, ma condotta prevalentemente dall'alto e della quale sono protagonisti i bianchi, in primo luogo gli uomini di Stato e i generali del Nord industrializzato. Marx ed Engels hanno ragione a deprecare tale esito.

La rivoluzione dall'alto si rivela del tutto incompleta: abolisce la schiavitù ma non comporta una reale emancipazione dei neri, che dopo un breve intermezzo di democrazia inter-razziale sono sottoposti a un regime di terroristica *white supremacy*. Resta il fatto che l'attesa di una generalizzata rivolta dal basso degli schiavi neri, dei servi della gleba e degli schiavi salariati appanna la capacità di previsione storica.

Tale capacità riacquista la sua lucidità allorché ci si allontana dalla lettura binaria del conflitto sociale. Alcuni mesi prima del disperato tentativo di Brown, agli inizi del 1859, Marx pubblica un articolo sugli sviluppi della situazione in Russia, che ha appena subito una dura sconfitta nella guerra di Crimea (contro la Francia e l'Inghilterra) e che, con Alessandro II, si appresta ad abolire due anni dopo la servitù della gleba. Non per questo si attenua la tensione sociale. Al contrario, «le rivolte dei servi della gleba» sono diventate «un'epidemia» sicché, stando alle stesse statistiche ufficiali del Ministero degli Interni, ogni anno sono assassinati circa sessanta nobili. Così decisi sono i servi della gleba che essi accarezzano l'idea di approfittare dell'avanzata delle truppe franco-inglesi per scatenare una rivolta su larga scala (MEW, 12; 681-82). In questo caso, piuttosto che dall'insurrezione generalizzata dei poveri contro i ricchi, ci si attende la rivoluzione dall'intreccio tra guerra internazionale e conflitto sociale interno alla Russia: siamo allora portati a pensare all'ottobre 1917.

4. Logica binaria ed «evidenza» dello sfruttamento

Alla lettura binaria del processo rivoluzionario e del conflitto sociale in genere corrisponde una teoria che sembra far scaturire la coscienza rivoluzionaria di classe già dall'immediata evidenza sensibile. La società capitalistica – osserva nel 1845-46 *L'ideologia tedesca* – ci mette in presenza di

una classe che deve sopportare tutti i pesi della società e che è forzata (*forciert*) al più deciso antagonismo contro le altre classi. Si tratta di una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, la coscienza comunista, la quale naturalmente si può formare anche fra le altre classi grazie alla visione (*Anschauung*) della posizione di questa classe (MEW, 3; 69).

Così intollerabili sono le condizioni materiali di vita imposte al proletariato che esso non può non ribellarsi e che, prendendo «visione» di esse, anche membri di altre classi sociali possono essere indotti alla contestazione dell'ordinamento esistente. In altre parole, con tale forza si impone l'evidenza sensibile che la presa di coscienza rivoluzionaria è in qualche modo scontata. Per dirla con *La sacra famiglia*:

Nel proletariato sviluppato è compiuta praticamente l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla *parvenza* dell'umanità [...]. L'uomo ha perduto se stesso, ma nello stesso tempo non solo ha acquistato la coscienza teorica di questa perdita, ma è anche costretto (*gezwungen*) dal *bisogno* non più sopprimibile, non più eludibile, assolutamente imperativo, dalla manifestazione pratica della necessità, alla rivolta contro questa inumanità [...]. Esso non può togliere le proprie condizioni di vita senza togliere *tutte* le condizioni di vita inumane della società moderna, condizioni che si riassumono nella sua situazione [...]. Ciò che conta non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato, si *rappresenta* temporaneamente come fine. Ciò che conta è *che cosa* esso è e che cosa esso sarà costretto storicamente a fare in conformità a questo suo essere (MEW, 2; 38).

La forza della percezione sensibile fa sì che il proletario sia sostanzialmente immune dalle influenze ideologiche della classe dominante. Nel dedicare *La condizione della classe operaia in Inghilterra* alle «classi lavoratrici della Gran Bretagna», Engels scrive: «Con grande gioia ho osservato che voi siete immuni da quella terribile maledizione che sono i pregiudizi nazionali e l'orgoglio nazionale»; anzi, «nell'operaio la nazionalità inglese è annullata» (MEW, 2; 229 e 431).

In realtà, sia pure in modo contraddittorio, questo stesso testo richiama l'attenzione sul fatto

che la «concorrenza» degli operai irlandesi «ha contribuito parecchio ad abbassare il salario» degli operai inglesi: ci si può immaginare lo strascico di recriminazioni e risentimenti; in ogni caso, da ciò prende spunto Carlyle (uno scrittore sino a quel momento simpatetico nei confronti del movimento cartista) per tracciare un quadro assai negativo degli irlandesi (MEW, 2; 323 e 321). Tre anni dopo, con lo sguardo rivolto questa volta all'Europa centrale e orientale, Engels sintetizza così i principi a cui si attengono le classi dominanti: «aizzare reciprocamente i popoli, utilizzare l'uno al fine di opprimere l'altro e di assicurare la permanenza del potere assoluto» (MEW, 5, 154). Chiaramente, il proletariato non è al riparo dall'onda sciovinista. Dilegua l'«evidenza» dello sfruttamento e con essa la compattezza della classe sfruttata, sicché insostenibile diviene la lettura binaria del conflitto sociale.

Tanto più che la stessa classe antagonista del proletariato è tutt'altro che compatta. Dopo aver richiamato l'attenzione sui molteplici conflitti in cui è impegnata la borghesia di ogni paese sul piano interno e internazionale, il *Manifesto* aggiunge che tali conflitti «favoriscono in più modi il processo di sviluppo del proletariato»: e cioè lo stesso emergere e svilupparsi della coscienza rivoluzionaria ha a suo fondamento una molteplicità di conflitti e non è deducibile a partire esclusivamente dall'antagonismo tra classe operaia e borghesia (MEW, 4; 471).

E dunque: ben lungi dallo scaturire da una presunta evidenza empirica, la presa di coscienza rivoluzionaria presuppone la comprensione di rapporti politici e sociali che vanno ben al di là del conflitto tra borghesia e proletariato. Ora la coscienza rivoluzionaria si configura come il prodotto dell'azione diretta o indiretta di una molteplicità di soggetti e conflitti sociali: le diverse fazioni della borghesia in lotta per il potere all'interno di un singolo paese; le borghesie al potere nei diversi paesi che si contendono l'egemonia sul piano internazionale; il proletariato, che acquista autonomia ideologica e politica, resistendo all'influenza e alle lusinghe non solo della nuova classe dominante ma anche della vecchia aristocrazia terriera, la quale, come sappiamo, cerca di sedurlo col canto delle sirene del «socialismo feudale».

Tanto più tortuoso è il processo di acquisizione della coscienza di classe per il fatto che, in assenza di «coalizioni» salde e stabili (tutt'altro che agevoli da costituire e da mantenere in piedi), gli operai, anche quelli di una «grande industria», costituiscono «una folla di persone sconosciute le une alle altre», «una massa dispersa» e «frantumata dalla concorrenza» (MEW, 4; 180 e 470). Non si tratta solo di concorrenza e di conflitto tra singoli. Più tardi Engels fa notare che in Inghilterra gli operai privi di qualsiasi qualificazione sono guardati e «trattati con disprezzo» dagli operai qualificati (MEW, 37; 261). La concorrenza può assumere forme anche assai aspre, come le «vere e proprie battaglie» nelle quali «ogni mattina» si impegnano a Londra i portuali che sperano di essere assunti per un lavoro temporaneo e saltuario (MEW, 37; 260 e 266).

Si potrebbe dire che il protagonista di tali battaglie è il sottoproletariato, più che il proletariato propriamente detto. In realtà, Engels parla di «poveri diavoli» che sono «al confine» tra queste due classi (MEW, 36; 441). E si tratta di un confine assai labile. Anzi, a ben guardare, la categoria di «sottoproletariato» o di «proletariato straccione» (*Lumpenproletariat*) rinvia più a una mutevole funzione politica che a una condizione sociale ben definita. A seconda dei casi esso può mettersi al servizio del blocco dominante o, più di rado, lasciarsi trascinare dal movimento rivoluzionario. I bianchi che negli USA si schierano con l'oligarchia schiavista sono bollati in quanto *mob* e *white trash*, in quanto «plebaglia» e «spazzatura bianca», in ultima analisi in quanto sottoproletariato (MEW, 30; 185-86 e 287), non per la loro condizione sociale (che è modesta ma non certo al limite della sussistenza), bensì per il loro atteggiamento politico.

Più tardi, nel 1870, Engels individua nel «sottoproletariato delle città» (assieme a «piccoli borghesi», «piccoli contadini» e «braccianti») uno dei possibili alleati del proletariato, che continua a costituire una minoranza della popolazione complessiva e che dunque può aspirare alla conquista del potere solo se con una adeguata azione politica riesce a isolare la classe dominante (MEW, 16; 398). Chiaramente, la maturità ideologica e politica e la politica delle alleanze hanno qui preso il posto del ruolo risolutore dell'immediata evidenza sensibile e della lettura binaria del conflitto sociale e del processo rivoluzionario.

Straordinariamente variegata è la configurazione del conflitto sociale e di natura assai diversa possono essere i suoi protagonisti. Sennonché, dopo aver richiamato l'attenzione sulle «lotte di classe» (nella loro variegata configurazione) quale chiave di lettura del processo storico, il *Manifesto del partito comunista* così prosegue:

Libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo della gleba, mastro artigiano e garzone, *in breve oppressori e oppressi* sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte latente a volte aperta; una lotta che è sempre finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con il tramonto comune delle classi in lotta (MEW, 4; 462).

Ho evidenziato col corsivo l'espressione che «in breve» fa corrispondere le «lotte di classe» (al plurale) alla lotta (al singolare) tra «oppressori e oppressi». È corretta questa sintesi? Per essere più chiari: la formula appena vista riesce realmente a sintetizzare la visione che gli autori del *Manifesto del partito comunista* hanno della storia, della politica, delle «lotte di classe»?

Conviene in primo luogo osservare che in Marx ed Engels i conflitti tra le classi sfruttatrici sono la regola, non l'eccezione. Essi spiegano la rivoluzione francese a partire in primo luogo dalla contraddizione tra aristocrazia feudale e borghesia industriale. Quest'ultima classe, pur non facendo parte prima del 1789 del blocco dominante in senso stretto, difficilmente può essere inserita nella schiera degli «oppressi»: non solo essa gode di una crescente ricchezza e di un incipiente prestigio sociale, ma in fabbrica esercita già il potere su una classe sfruttata e oppressa e nelle colonie non esita a far ricorso a pratiche genocide. Se poi, attraversando l'Atlantico, ci occupiamo della «rivoluzione borghese» in America, vediamo che fra i suoi protagonisti svolgono un ruolo decisivo i proprietari di schiavi e soprattutto coloro che, scontrandosi col governo di Londra, sono decisi a espandersi anche al di là degli Allemani e a imprimere una decisa accelerazione al processo di espropriazione, deportazione (e decimazione) a danno dei pellerossa. Ben lungi dall'essere «oppressi», i protagonisti di questa rivolta sono talvolta «oppressori» più feroci della classe dominante da essi rovesciata. La lotta di classe che, in ogni caso nella lettura di Marx ed Engels, presiede ad entrambe le rivoluzioni di cui qui si parla, non coincide in alcun modo con la lotta tra «oppressori e oppressi». Considerazioni analoghe valgono per il crollo o il tramonto dell'Antico regime nell'Italia e nella Germania dell'Ottocento.

Anche a voler riservare l'attenzione solo alle lotte di classe di carattere emancipatore, il quadro non cambia. Se per un verso sfrutta e opprime gli operai, nel momento in cui conduce la rivoluzione contro l'Antico regime la borghesia svolge un ruolo essenziale nella lotta contro gli «oppressori» che in quel momento si tratta di rovesciare. Le lotte per l'emancipazione di una nazione oppressa, ovvero della donna, vedono la partecipazione anche di strati sociali che non possono essere univocamente sussunti sotto la categoria di «oppressi». Per quanto riguarda la lotta di classe proletaria, essa talvolta può contare sull'appoggio – e più spesso deve fare i conti con l'ostilità – del sottoproletariato, il quale dunque può essere alleato degli oppressi o, più spesso, degli oppressori.

L'ambiguità non dilegua neppure se riserviamo la nostra attenzione in modo esclusivo al proletariato propriamente detto: sfruttato in fabbrica, l'operaio (ad esempio quello inglese) può essere indifferente o persino simpatetico nei confronti dell'assoggettamento dell'Irlanda o dell'India, e quindi per questo verso rendersi complice degli oppressori. Si prenda allora l'operaio irlandese o indiano, doppiamente oppresso in quanto membro di una classe sfruttata e al tempo stesso di una nazione oppressa. E, tuttavia, egli è il «borghese» nell'ambito della famiglia, mentre a rappresentare il proletariato e a essere sottoposta a «schiavitù domestica» è la donna. Prendiamo allora una donna, operaia e irlandese, oppressa tre volte, nell'ambito della famiglia, in fabbrica e in quanto appartenente a una nazione oppressa: almeno nell'ambito della famiglia patriarcale, è partecipe anche lei dello «sfruttamento dei figli da parte dei genitori», di cui parla il *Manifesto* e al quale i comunisti sono decisi a porre fine (MEW, 4; 478).

In altre parole, ogni individuo (e persino un gruppo) è collocato in un insieme contraddittorio

di relazioni sociali, ciascuna delle quali gli assegna un ruolo di volta in volta diverso. Ben lungi dall'essere basato su un singolo «rapporto di coercizione», il sistema capitalistico mondiale è l'intreccio di molteplici e contraddittori «rapporti di coercizione». A decidere la finale collocazione di un individuo (e di un gruppo) nel campo degli «oppressi» o degli «oppressori» è da un lato la gerarchizzazione di queste relazioni sociali a seconda della loro rilevanza politica e sociale in una situazione concreta e determinata, dall'altro la scelta politica del singolo individuo (o del gruppo).

6. Esportare la rivoluzione?

Il carattere faticoso e incompiuto del processo di superamento della lettura binaria del conflitto sociale si fa avvertire negativamente anche su un altro piano. Quali sono i compiti del proletariato, una volta conquistato il potere? Dal *Manifesto del partito comunista* esso è chiamato a promuovere lo sviluppo delle forze produttive e la trasformazione socialista del paese da esso governato. Quasi un quarto di secolo più tardi, Marx attribuisce alla Comune il merito di essersi impegnata in Francia a «divellere le basi economiche su cui riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe» (MEW, 17; 342). Assistiamo qui al manifestarsi di una lotta di classe dall'alto, di cui è protagonista il proletariato al potere?

È un quadro che contrasta con il brano del *Manifesto* che «in breve» fa corrispondere la lotta di classe allo scontro tra «oppressori e oppressi» e, più esattamente, alla sollevazione dei secondi contro i primi. Stando così le cose, la lotta di classe diviene impensabile dopo la conquista del potere: da sempre antagonisti degli «oppressori», i proletari vittoriosi e detentori del potere politico non possono essere più annoverati neppure tra gli «oppressi»; d'altro canto, se considerassimo i proletari al potere quali protagonisti di una nuova fase della lotta di classe, avremmo una lotta di classe non solo condotta dall'alto, ma i cui protagonisti non sono propriamente gli oppressi. Sarà poi la via percorsa da Lenin e che Marx stesso sembra imboccare allorché teorizza la «dittatura rivoluzionaria del proletariato» (MEW, 19; 28). Ma forte è l'esitazione: forse a causa anche del fatto che la prospettiva della conquista del potere è remota e viene regolarmente delusa dagli sviluppi della situazione, non dilegua mai del tutto la visione unilaterale della lotta di classe quale sollevazione degli oppressi collocati in basso contro gli oppressori collocati in alto.

Dato questo presupposto, se una lotta di classe può essere condotta dal proletariato vittorioso in un singolo paese, è quella che lo vede sollevarsi contro il dominio che la borghesia capitalistica continua a esercitare in tutti gli altri paesi e, in ultima analisi, a livello mondiale. Non stupisce allora che dalla repressione della rivolta operaia del giugno 1848 a opera della borghesia francese e dei moti nazionali in Ungheria, Polonia e Italia a opera degli imperi austriaco e russo, *Le lotte di classe in Francia* traggano la lezione per cui la rivoluzione proletaria «sarà costretta ad abbandonare immediatamente il terreno nazionale e a conquistare il terreno europeo» (*supra*, cap. I, § 6). Qui, la lotta di classe del proletariato vittorioso sembra essere l'esportazione della rivoluzione. Viene così a suo modo risolta la difficoltà teorica precedentemente accennata: prendendo in considerazione il quadro internazionale nel suo complesso, se anche hanno conquistato il potere in un singolo paese (isolato e circondato), i proletari continuano a essere gli «oppressi» chiamati a fronteggiare lo schieramento ben più possente degli «oppressori». Sempre nel 1850, illudendosi sull'approssimarsi di una nuova ondata rivoluzionaria, Marx ed Engels così spiegano gli obiettivi della Lega dei comunisti:

È nostro interesse e nostro compito rendere permanente la rivoluzione sino a che tutte le classi più o meno possidenti non siano scacciate dal potere, sino a che il proletariato non abbia conquistato il potere dello Stato, sino a che l'associazione dei proletari, non solo in un paese ma in tutti i paesi dominanti del mondo, si sia sviluppata al punto che venga meno la concorrenza tra i proletari di questi paesi, e sino a che almeno le forze produttive decisive non siano concentrate nelle mani dei proletari (MEW, 7; 247-48).

Conseguito il successo in un paese, la lotta di classe rivoluzionaria s'impegna a travalicare i confini statali e nazionali. Si potrebbe dire che il «'napoleonismo' anacronistico e antinaturale», che Antonio Gramsci (1975, p. 1730) rimprovera a Trotskij, fa capolino già in Marx. Tanto più che, almeno negli scritti giovanili, egli tende a pensare la rivoluzione socialista per analogia con la rivoluzione borghese. *L'ideologia tedesca* attribuisce all'occupazione napoleonica della Germania il merito di aver inflitto colpi vigorosi all'edificio feudale, «spazzando le stalle d'Augia tedesche» (MEW, 3; 179). In termini più enfatici si esprime *La sacra famiglia*, che individua in Napoleone l'ultima espressione del «terrorismo rivoluzionario»; egli «ha perfezionato il terrorismo [giacobino], mettendo al posto della rivoluzione permanente la guerra permanente»: sia pure assumendo una forma nuova, la lotta di classe antif feudale e la liquidazione dell'Antico regime continuano e anzi assumono una dimensione europea (MEW, 2; 130). Qui anche la rivoluzione borghese è letta con una logica binaria, come se all'opera fosse esclusivamente la contraddizione tra borghesia e aristocrazia feudale e come se l'espansionismo napoleonico non provocasse profonde contraddizioni nazionali. E, almeno negli scritti giovanili, è sul modello della rivoluzione letta in questi termini che Marx tende a pensare la rivoluzione socialista. Alla fine del 1847, egli così si rivolge ai cartisti inglesi:

Tra tutti i paesi l'Inghilterra è quello dove l'antagonismo tra proletariato e borghesia è più sviluppato. La vittoria del proletariato inglese sulla borghesia inglese è quindi decisiva per la vittoria di tutti gli oppressi contro i loro oppressori. La Polonia non si libera quindi in Polonia ma in Inghilterra (MEW, 4; 417).

La stessa emancipazione nazionale dei paesi meno sviluppati dell'Europa orientale si configura qui come il risultato dell'iniziativa del proletariato giunto al potere nel paese più avanzato.

L'esportazione della rivoluzione non costituisce un problema anche perché è in atto ed è all'ordine del giorno l'esportazione della controrivoluzione. Ciò vale per il 1848 come per il 1871, allorché l'esercito prussiano vittorioso affianca la borghesia francese nella repressione della Comune di Parigi. Come sappiamo, in quest'ultima occasione Marx vede il mondo lacerato trasversalmente tra una borghesia unificata a livello mondiale e un proletariato chiamato a realizzare una «controrganizzazione internazionale del lavoro»: le diverse forme della lotta di classe si sono ridotte in sostanza a una sola.

³ Desumo questa informazione dalla nota di André Jardin a Tocqueville 1951, vol. 3. 1, pp. 250-51.

V. Molteplicità delle lotte per il riconoscimento e conflitto delle libertà

1. *La gerarchizzazione delle lotte di classe*

Nei loro momenti migliori, allorché superano la logica binaria nella quale talvolta, nonostante le loro premesse teoriche, finiscono per scivolare, Marx ed Engels si trovano a dover affrontare il problema cui ho già accennato. A caratterizzare una situazione storica determinata è sempre una molteplicità variegata di conflitti, e a sua volta ogni conflitto vede la presenza di una molteplicità di soggetti sociali, i quali esprimono interessi e idee diversi e contrastanti. Per orientarsi in questa sorta di labirinto è necessario indagare non solo la configurazione interna di ciascuno di questi conflitti ma anche in che modo essi si articolano e si strutturano in una totalità concreta. Padroneggiare una crisi storica è una sfida sul piano teorico, oltre che politico.

Una sfida rappresenta l'intreccio di conflitti politici e sociali, nazionali e internazionali, che divampano tra il 1848 e il 1849 in Europa centro-orientale. L'impero asburgico è scosso dalle fondamenta da una grande rivoluzione che mette radicalmente in discussione l'Antico regime. Metternich riesce a soffocarla, avvalendosi abilmente delle aspirazioni all'autonomia e all'autogoverno nutrite da alcune minoranze slave: esse non si riconoscono nel potere politico che sta prendendo piede a Vienna e a Budapest. A suggellare definitivamente la disfatta della rivoluzione provvede poi l'intervento della Russia zarista. Nel complesso, ci troviamo dinanzi a un insieme di rivendicazioni e di diritti che, presi isolatamente, sono tutti legittimi e anzi sacrosanti; è il loro intreccio a costituire un problema e a suscitare dilemmi. Cavalcate da Metternich e da Nicola I, le aspirazioni nazionali di certi popoli non solo forniscono la massa di manovra per la liquidazione della rivoluzione a Vienna e a Budapest, ma rafforzano altresì l'espansionismo della Russia zarista, che è il baluardo della reazione europea.

Ebbene, come affrontare questa situazione? Agli inizi del novembre 1848 Marx paragona la tragedia che si sta consumando in Europa centro-orientale a danno del movimento democratico con quella pochi mesi prima abbattutasi sul proletariato parigino: «A Parigi la Guardia Mobile, a Vienna i 'Croati', in entrambi i casi lazzaroni, sottoproletariato armato e assoldato contro il proletariato lavoratore e pensante» (MEW, 5; 457). Dunque, le nazioni slave che si lasciano arruolare dall'impero asburgico sono paragonate al sottoproletariato, a una classe che, se anche per lo più si mette al servizio della reazione, può essere tuttavia guadagnata dal movimento rivoluzionario. E cioè non si tratta qui di riconoscere in astratto il diritto di ogni nazione all'autodeterminazione. Ciò è fuori discussione. Il problema risiede nel fatto che, in una situazione concreta e determinata, il diritto di alcune nazioni all'autodeterminazione, a causa anche dell'iniziativa e dell'abilità politica del potere imperiale, può entrare in conflitto col diritto di altre nazioni e con il movimento complessivo di lotta contro l'Antico regime e l'assolutismo monarchico e per la realizzazione della democrazia sul piano interno e internazionale. Fuori gioco è la consueta logica binaria.

Nel febbraio 1849 Engels ritiene di padroneggiare teoricamente questa complessa situazione, bollando quali «nazionecelle» (*Natiönchen*) slave che «non hanno mai avuto una storia» i popoli «controrivoluzionari» in lotta contro «l'alleanza dei popoli rivoluzionari». A tratti si riconosce il carattere contingente del conflitto che si è venuto a creare: «Come sarebbe bello se i croati, i panduri e i cosacchi costituissero l'avanguardia della democrazia europea!». Disgraziatamente, perché ciò avvenga, occorre «attendere» a lungo, troppo a lungo; e tuttavia si tratta di uno scenario che non si può escludere a priori. Altre volte, invece, Engels non solo invoca il «più deciso terrorismo» rivoluzionario contro le aspirazioni indipendentiste o secessioniste di tali popoli «controrivoluzionari», ma sembra condannarli una volta per sempre (MEW, 6; 271, 274-75 e 286).

Il linguaggio a tratti persino ripugnante non deve farci perdere di vista il problema teorico e politico dinanzi al quale ci troviamo e che lo stesso Engels affronta in modo più maturo in altre occasioni. Si possono prendere le mosse da un intervento del 1866. L'Associazione internazionale degli operai, costituita due anni prima, rivendica l'indipendenza della Polonia. Ma – obiettano i seguaci di Proudhon – in tal modo si distoglie l'attenzione dalla questione sociale e, per di più, si riecheggiano motivi cari alla propaganda di Napoleone III. Questi, al fine di promuovere i suoi progetti espansionisti, dichiara anche lui di voler appoggiare la lotta di liberazione delle «nazionalità» oppresse. Cercando di demarcarsi da un lato dal nichilismo nazionale alla Proudhon e dall'altro dall'agitazione filobonapartista, Engels risponde a tale obiezione distinguendo tra «nazioni» e «nazionalità»: occorre appoggiare la lotta per l'indipendenza di nazioni come quella polacca o irlandese. Per un altro verso, si deve prendere atto che non c'è nazione in cui non siano presenti «nazionalità» o resti di «nazionalità» diverse: si pensi ai tedeschi alsaziani e agli «abitanti celtici della Bretagna» per quanto riguarda la Francia, e ai gruppi etnici di lingua francese per quanto riguarda il Belgio e la Svizzera. E, dunque, c'è sempre uno spazio, più o meno ampio, per le manovre di destabilizzazione o di smembramento con le quali lo zarismo e il bonapartismo cercano di promuovere il loro espansionismo e egemonismo (MEW, 16; 153-59). Per contrastare tali manovre – Engels osserva in un intervento del 1852 – occorre attenersi a una regola. Non si può attribuire la qualifica di nazione a quei gruppi che non abbiano una lingua propria e «a cui manchino le prime condizioni di un'esistenza nazionale: una popolazione consistente e la continuità del territorio» (MEW, 8; 81 e MEGA, I, 11; 65).

Alla dicotomia nazioni ricche di storia/«nazionecelle» prive di storia subentra ora la dicotomia nazioni/nazionalità. Non è che il quadro sia diventato molto più chiaro. Emerge però con forza il nodo teorico e politico da affrontare: l'affermazione del principio dell'autodeterminazione non comporta necessariamente l'appoggio alle agitazioni delle «nazionecelle» o delle «nazionalità». Proprio le pagine più discutibili o del tutto inaccettabili di Engels sollevano un problema di grande attualità: non si contano i movimenti separatisti strumentalmente promossi o appoggiati da grandi potenze che per un altro verso sono protagoniste di un'oppressione nazionale su larga scala (*infra*, cap. VI, § 3). Può persino accadere che il riconoscimento dell'autodeterminazione a un popolo rafforzi il nemico principale del movimento di liberazione dei popoli oppressi preso nel suo complesso: non si deve perdere di vista il conflitto delle libertà che può insorgere. In altre parole, occorre sì respingere la mutilazione delle lotte di classe, ma ciò non significa ignorare il problema per cui una situazione storica (e soprattutto una grande crisi storica) può costringere a una gerarchizzazione delle lotte di classe.

Il torto di Engels è di ricorrere talvolta a formulazioni che comportano lo slittamento – o danno l'impressione dello slittamento – dalla storia nella natura. Ci sono però pochi dubbi sull'ispirazione di fondo. Nel 1848, a conferma del ruolo decisivo della storia, Engels mette a confronto Provenza e Polonia. Con la sua cultura e la sua «bella lingua», la prima ha svolto a lungo un ruolo di avanguardia, ma ha poi finito col subire il «completo annientamento della sua nazionalità» e la totale assimilazione nella Francia. Sul piano storico e sociale si verifica persino un rovesciamento: la Provenza diventa il punto di raccolta dell'«opposizione contro le classi progressive dell'intera Francia», e il «punto di forza della controrivoluzione». Opposto sembra essere il destino della Polonia, che per tanto tempo ha rappresentato l'incarnazione dell'Antico regime e dell'oppressione esercitata da una ristretta aristocrazia ai danni della massa sterminata di

servi della gleba. Ma ora, sviluppando la lotta contro l'oppressione nazionale e promuovendo una «rivoluzione democratico-agraria», alla quale partecipa generosamente almeno una parte della nobiltà, la Polonia può essere l'avanguardia rivoluzionaria dei popoli slavi. Tanto più che essa costituisce l'antagonista per eccellenza di quel baluardo della reazione che è la Russia zarista (MEW, 5; 354-55).

Ma la stessa Russia non è certo immobile nel tempo. Nel 1875 Engels riferisce con speranza dell'agitazione sociale che si va diffondendo nell'immenso paese:

Da secoli la grande massa del popolo russo, formata dai contadini, vegetava da una generazione all'altra in una specie di degradazione priva di storia (*geschichtslose Versumpfung*) e il solo mutamento che interrompesse questo grigiore erano rivolte isolate e infruttuose seguite da nuove oppressioni da parte della nobiltà e del governo, quando lo stesso governo, nel 1861, mise fine a questa mancanza di storia (*Geschichtslosigkeit*) con l'abolizione non più differibile della servitù della gleba e con la soppressione delle *corvées* [...]. Le condizioni stesse in cui ora si trova il contadino russo lo spingono nel movimento (MEW, 18; 586).

Dopo essere durata tanto a lungo, la «mancanza di storia» delle masse contadine e della larga maggioranza della popolazione russa non solo ha fine ma sembra sul punto di rovesciarsi nel suo contrario. Nella Prefazione alla seconda edizione della traduzione russa del *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels esprimono la speranza che la rivoluzione in Russia possa costituire «il segnale di una rivoluzione proletaria in Occidente» (MEW, 19; 296). Tanto più quel grande paese può svolgere una funzione d'avanguardia per il fatto che in esso è all'opera – osserva Engels in una lettera del 23 aprile 1885, indirizzata a Vera Zasulič – «un partito il quale fa sue, apertamente e senza ambiguità, le grandi teorie economiche e storiche di Marx» e del quale si può essere orgogliosi (MEW, 36; 303-304). Il baluardo della reazione è sul punto di trasformarsi in baluardo della rivoluzione. Il paese a lungo caratterizzato dalla «mancanza di storia» sta per divenire, per riprendere un'espressione di Marx, una «locomotiva della storia» (MEW, 7; 85). La gerarchizzazione delle lotte di classe, in determinate circostanze imposta da un intreccio particolarmente aggrovigliato di contraddizioni e di conflitti delle libertà, non ha nulla a che fare con la gerarchizzazione naturalistica delle nazioni.

2. Emancipazione degli schiavi e «governo dispotico»

A far emergere il conflitto delle libertà è anche la Guerra di secessione. Al momento del suo scoppio Marx così riferisce delle argomentazioni dei filosudisti sulle due rive dell'Atlantico: «Anche se la giustizia fosse dalla parte del Nord, resta pur sempre un vano tentativo voler soggiogare con la forza otto milioni di anglosassoni» (MEW, 15; 329). E ancora: «Gli Stati del Sud hanno il diritto di separarsi dal Nord nella stessa misura in cui gli Stati Uniti avevano il diritto di separarsi dall'Inghilterra» (in MEW, 15; 456). Ecco un bell'esempio di logica binaria! Ci si concentra esclusivamente sullo scontro tra le due sezioni della comunità bianca, facendo completa astrazione sia dalla sorte degli afroamericani, sia dalla politica estera delle due parti in lotta. Ascoltiamo ora la risposta di Marx: James Buchanan, il sudista che prima di Lincoln occupava la carica di presidente degli USA, perseguiva una politica che aveva come suo emblema l'esportazione ovvero «la propaganda armata della schiavitù in Messico e nell'America centrale e meridionale»; sì, in quegli anni l'«obiettivo dichiarato» di Washington era «la propagazione della schiavitù all'estero con la forza delle armi». E non è tutto: Buchanan era deciso ad annessere Cuba, eventualmente acquistandola dagli spagnoli oppure ricorrendo alla forza delle armi, in ogni caso senza consultare la popolazione locale (MEW, 15; 338 e 334). E, per quanto riguarda i seguaci europei della Confederazione schiavista: «È meraviglioso vedere il 'Times' (che sostenne con zelo così ardente tutti i *coercion bills* contro l'Irlanda) lamentare che la 'libertà' debba andare perduta, nel caso in cui il Nord tiranneggi il Sud» (MEW, 30; 242-43). E cioè, anche a voler fare astrazione dalla sorte degli afroamericani, a poter agitare con una certa credibilità la bandiera

dell'autogoverno e dell'autodeterminazione non sono certo i nemici statunitensi ed europei di Lincoln.

Questi ultimi fanno valere un ulteriore argomento: «Il governo [dell'Unione] non permette a nessuno di aprire la bocca da tre mesi [...]. La guerra ha molti nemici nel Nord, ma essi non osano parlare. Non meno di duecento giornali sono stati soppressi o distrutti dalla plebaglia» (MEW, 15; 456). E di nuovo vediamo all'opera la logica binaria. Ignorati e rimossi tutti gli altri aspetti del conflitto, si mettono a confronto i regimi politici vigenti al Sud e al Nord, il quale ultimo appare più illiberale, in quanto impegnato a neutralizzare coloro che propagandano la capitolazione nei confronti dei secessionisti o per lo meno il compromesso con loro. In risposta, Marx fa notare che, ben prima dello scoppio della guerra, un clima di insana violenza contro gli abolizionisti infuriava in ogni angolo del paese, sicché un leader quale Wendell Phillips «da trenta anni» era costretto non solo ad affrontare gli insulti e le minacce dei «teppisti prezzolati» ma anche a rischiare la «sua stessa vita» (MEW, 15; 530). E dunque, neppure se ci si concentra esclusivamente sulla comunità bianca, i secessionisti possono essere considerati i campioni della libertà.

Ovviamente, macroscopica e arbitraria è l'astrazione dalla sorte dei neri, dalla schiavitù a loro inflitta. Marx non considera «formale» e «astratto» né l'autogoverno né la libertà di stampa: all'una e all'altra causa dedica pagine importanti. Avviene però che in una situazione concreta e determinata si sia costretti a scegliere: schiavitù perpetua dei neri o limitazione parziale e temporanea del principio dell'autogoverno e della libertà di stampa? Si tratta di due opzioni entrambe dolorose ma non nella stessa misura: l'abolizione della schiavitù è il compito decisamente preminente e prioritario. Di qui il deciso appoggio a Lincoln, che pure sospende l'*habeas corpus* e che impone la coscrizione obbligatoria, reprimendo con pugno di ferro la resistenza e la rivolta contro questa misura di irreggimentazione della popolazione maschile adulta.

Anzi, Marx ed Engels chiamano l'Unione a dar prova di fermezza giacobina, a far ricorso a «metodi rivoluzionari» nella guerra contro la secessione schiavista (MEW, 30, 270). Senza appello è la condanna delle esitazioni: «Quale viltà nel governo e nel Congresso! Si ha paura della coscrizione [...], di tutto ciò che è urgentemente necessario» (MEW, 30; 255). Disgraziatamente, «il partito stanco della guerra è in crescendo» e in tal modo intralcia la soluzione di «una questione di così smisurata importanza»; «aumentano giornalmente i segni d'abbattimento morale, e l'incapacità di vincere diviene ogni giorno maggiore. Dov'è il partito la cui vittoria e il cui *avènement* sarebbe sinonimo di prosecuzione della guerra à *outrance* e con ogni mezzo?» (MEW, 30; 294 e 328). Nel complesso – scrive Engels a Marx il 15 novembre 1862 – l'Unione sembra non saper affrontare il «grande dilemma storico» dinanzi al quale essa si trova (MEW, 30; 298).

Successivamente, diviene più equilibrato il giudizio su Lincoln, che dà prova di insospettata energia e che non a caso dai suoi avversari inclini al compromesso col Sud schiavista è accusato di fare ricorso a metodi giacobini, imponendo «governi militari» e «tribunali militari» e interpretando «la parola 'legge'» come la «volontà del presidente» e l'*habeas corpus* come il «potere del presidente di imprigionare chiunque e per il periodo di tempo che gli aggrada» (in Schlesinger jr. 1973, pp. 915-21). Sennonché, nel concreto conflitto delle libertà che si è venuto a verificare, a incarnare la causa della libertà è Lincoln, non certo i suoi avversari.

Marx non è il primo a mettere in discussione la lettura binaria del conflitto sociale e a sollevare il problema del conflitto delle libertà. Alla fine del Settecento, Adam Smith (1982, pp. 452-53 e 182) aveva osservato: la schiavitù può essere soppressa più facilmente sotto un «governo dispotico» che non sotto un «governo libero», coi suoi organismi rappresentativi esclusivamente riservati, però, ai proprietari bianchi. Disperata è in tal caso la condizione degli schiavi neri: «Ogni legge è fatta dai loro padroni, i quali non lasceranno mai passare una misura a loro pregiudizievole». E dunque: «La libertà dell'uomo libero è la causa della grande oppressione degli schiavi [...]. E dato che essi costituiscono la parte più numerosa della popolazione, nessuna persona provvista di umanità desidererà la libertà in un paese in cui è stata stabilita questa istituzione». In modo analogo aveva argomentato Hegel (1919-20, pp. 918 e 902-903 = Hegel

1963, vol. 4, pp. 195 e 176-77) in relazione alla servitù della gleba: per abolirla è necessario che siano «violati dispoticamente i diritti privati» dei signori feudali e che sia colpita la «libertà dei baroni», che comporta l'«assoluta servitù» della «nazione» e impedisce la «liberazione dei servi della gleba». Su questa linea di pensiero possiamo altresì collocare il modo di argomentare del *Manifesto del partito comunista*, che esige «interventi *dispotici* nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione», in modo da porre fine al «dispotismo» esercitato dal padrone e alla schiavitù salariata (MEW, 4; 481 e 469).

Per l'esattezza, non si tratta di scegliere tra «libertà» e «dispotismo», come sembrerebbe da alcune formulazioni di Smith, bensì di comprendere il conflitto delle libertà; per quanto riguarda la situazione descritta dal grande economista, la lotta per la libertà passava attraverso la lotta senza quartiere contro i proprietari di schiavi e i «liberi» organismi rappresentativi da essi monopolizzati.

3. Il conflitto delle libertà nelle colonie

La condizione degli afroamericani ci conduce al tema più generale dei popoli coloniali e di origine coloniale. La categoria che dà il titolo a questo capitolo («conflitto delle libertà») ci consente di orientarci nelle oscillazioni e nell'evoluzione di Marx ed Engels a proposito del tema che mi accingo ad analizzare.

Sin dai loro inizi essi richiamano l'attenzione sulla tragedia dei paesi investiti dall'espansionismo coloniale. Non sono tanto importanti il riferimento agli schiavi «negri protagonisti della rivoluzione di Haiti», di cui parla già *L'ideologia tedesca*, o la messa in evidenza cui procede *Miseria della filosofia* del fatto che il capitalismo inglese sacrifica in massa il popolo indiano sull'altare del benessere o della pace sociale da garantire alla metropoli. È più importante un'altra considerazione. Le categorie centrali dell'analisi del capitalismo sviluppata dai due pensatori implicano il rinvio alla questione coloniale: la schiavitù mascherata e camuffata, individuata e denunciata nella metropoli, è esplicitamente contrapposta alla schiavitù «senza maschera» imposta «al Nuovo mondo» (*supra*, cap. I, §§ 1 e 3). Anche quando il discorso è più ellittico, è evidente che la «schiavitù salariata» richiama subito alla memoria, oltre alla schiavitù antica, la schiavitù nera e coloniale.

L'espansionismo coloniale è ben lungi dall'essere la marcia trionfale della civiltà e del progresso di cui favoleggia la cultura del tempo. Illuminanti sono le pagine negli anni Cinquanta da Marx dedicate alla conquista dell'Asia. Sotto l'onda d'urto «del vapore e del libero scambio *made in England*», più ancora che dei «militari britannici», e cioè della violenza militare diretta, le tradizionali «comunità familiari [...] basate sull'industria casalinga» e «autosufficienti» cadono irrimediabilmente in crisi: «miriadi di laboriose comunità sociali, patriarcali e inoffensive» vengono «gettate in un mare di lutti, e i loro membri singoli privati a un tempo delle forme di civiltà tradizionali e dei mezzi ereditari di esistenza» (MEW, 9; 132 e MEGA, I, 12; 172-73). Non c'è dubbio: «gli effetti distruttivi dell'industria inglese, visti in rapporto all'India, un paese grande come tutta l'Europa, si toccano con mano, e sono tremendi» (MEW, 9; 225 e MEGA, I, 12; 252). A un arretramento pauroso si assiste in Asia: anche in Cina «la popolazione in massa precipita nel pauperismo» (MEW, 7; 222). Diviene sempre più netta quella che ai giorni nostri è stata chiamata la «grande divergenza».

La tragedia dei popoli investiti dalla colonizzazione va ben al di là del peggioramento delle condizioni di vita materiali:

Le sciagure inflitte all'Indostan dalla Gran Bretagna sono di un genere essenzialmente diverso, e mille volte più concentrato, di tutto ciò che il paese dovette soffrire in epoche precedenti [...]. L'Inghilterra [...] ha abbattuto l'intera impalcatura della società indiana senza che, per ora, nessun sintomo di rigenerazione appaia. Questa perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo, conferisce un genere particolare di malinconia alle miserie presenti degli indù; e separa l'Indostan governato dagli inglesi da tutte le sue tradizioni millenarie, dal complesso della sua storia passata (MEW, 9; 128-29 e

Impietoso è il quadro qui tracciato del colonialismo. Non mancano tuttavia le dichiarazioni che danno da pensare: «Può l'umanità compiere il suo destino (*destiny*) senza una profonda rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia?». Ebbene, sia pur spinta da motivazioni egoistiche e persino ignobili, è l'Inghilterra conquistatrice a portare avanti in India «la più grandiosa e, a dire il vero, l'unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto» (MEW, 9; 132 e MEGA, I, 12; 172-73). E dunque: «l'India non poteva sfuggire al destino (*fate*) d'essere conquistata» (MEW, 9; 220 e MEGA I, 12; 248). Sul piano della filosofia della storia la conquista e il dominio inglese si vedono così riconosciuti una certa legittimazione.

Possiamo comprendere questa mossa in base al conflitto delle libertà. In assenza di un soggetto rivoluzionario, in una colonia congelata in un ordinamento castale che lacera gli abitanti in modo trasversale e permanente, con una rigidità di tipo razziale che impedisce la formazione di una coscienza e di un'identità nazionali e a maggior ragione l'idea dell'unità del genere umano, l'unico stimolo al mutamento di una situazione intollerabile sembra provenire dall'esterno. Se da un lato calpesta il principio dell'autogoverno e comporta pesanti costi sociali e umani, dall'altro il dominio coloniale mette oggettivamente in discussione l'ordinamento castale e introduce i primi elementi di mobilità sociale, gettando dunque le fondamenta per ulteriori e più radicali trasformazioni. In effetti, la legittimazione del ruolo dell'Inghilterra di cui qui si sta parlando è parziale e problematica: «il periodo storico borghese», promuovendo (sul piano materiale come su quello spirituale) il mercato mondiale e «lo scambio di tutti con tutti, basato sulla mutua dipendenza degli uomini» e «lo sviluppo delle forze produttive umane», crea le condizioni per la «grande rivoluzione sociale» chiamata a creare il «mondo nuovo» (MEW, 9; 226 e MEGA, I, 12; 248). Se il dominio coloniale è la negazione della società castale, questa negazione imposta dall'esterno ha una sua giustificazione sul piano della filosofia della storia solo in quanto stimola la negazione della negazione, col superamento quindi del «periodo storico borghese» (e del dominio coloniale). Resta ferma la preferenza di Marx per una diversa soluzione del conflitto delle libertà: una rivoluzione proletaria in Inghilterra ovvero lo sviluppo di un movimento di liberazione nazionale in India (MEW, 9; 224 e MEGA, I, 12; 251).

Significativamente, accenti ben diversi risuonano in un articolo dedicato all'altro grande paese asiatico e pubblicato sulla «New York Daily Tribune» del 5 giugno 1857. In questo caso netta e senza riserve è la celebrazione della «guerra nazionale e popolare» condotta dalla Cina contro la «brigantesca politica del governo di Londra». Al fine di sventare il «pericolo mortale incombente sulla vecchia Cina», il suo popolo combatte con «fanatismo» e senza rispetto delle regole. Sennonché, «invece di gridare allo scandalo per le crudeltà dei cinesi (come è solita fare la cavalleresca stampa britannica), meglio faremmo a riconoscere che si tratta di una guerra *pro aris et focis*, di una guerra popolare per la sopravvivenza della nazione cinese» (MEW, 12; 213-15). Non ha alcuna legittimazione il tentativo britannico di assoggettare la Cina. Essa può ben sfuggire al «destino di essere conquistata» che invece, secondo l'analisi sviluppata quattro anni prima, sembrava incomberne inesorabilmente sull'India. In Cina non c'è il peso dell'ordinamento castale e ciò rende possibile lo sviluppo di un poderoso movimento di resistenza e di liberazione nazionale.

Nel frattempo anche in India è scoppiata una «guerra insurrezionale». Certo, i Sepoy rivoltosi si sono macchiati di crimini orribili, ai quali però l'Inghilterra ha risposto con crimini ancora peggiori: «la tortura forma un istituto organico della politica finanziaria del governo» britannico; «lo stupro, il massacro a fil di spada dei bambini, il rogo dei villaggi sono allora sollazzi gratuiti» degli «ufficiali e funzionari inglesi» i quali si arrogano ed esercitano senza risparmio «poteri illimitati di vita e di morte» (MEW, 12; 285-86).

Ormai Marx ha maturato una conclusione di carattere generale. Sì, la potenza coloniale è il paese più avanzato; e, tuttavia, se anche continua a sussistere, ripensato meglio o alla luce della nuova situazione, il conflitto delle libertà non gioca più a favore dell'Inghilterra. Essa dovrebbe essere «costretta dalla pressione generale del mondo civile ad abbandonare la coltivazione forzata dell'oppio in India e la propaganda armata a favore del suo consumo in Cina» (MEW, 12; 549).

Negli anni immediatamente successivi interviene la crisi sfociata nella Guerra di secessione. Le ricerche che Marx è stimolato a compiere conducono a risultati che gettano nuova luce sulla storia del colonialismo nel suo complesso. A suo tempo, sulla «Neue Rheinische Zeitung» diretta da Marx, era apparso il 15 febbraio 1849 un articolo di Engels che così aveva letto la guerra qualche tempo prima scatenata dagli USA contro il Messico: grazie anche al «valore dei volontari americani», «la splendida California è stata strappata agli indolenti messicani, i quali non sapevano cosa farsene»; mettendo a profitto le nuove gigantesche conquiste, «gli energici Yankees» danno nuovo impulso alla produzione e alla circolazione della ricchezza, al «commercio mondiale», alla diffusione della «civiltà» (*Zivilisation*). Le obiezioni di carattere morale o giuridico erano state zittite dall'autore dell'articolo in modo alquanto sbrigativo: certo, a sconfiggere il Messico era stata un'aggressione, che tuttavia costituiva un «fatto storico universale» di enorme e positiva portata (MEW, 6; 273-75). Una lettura grossolanamente binaria: ci si limitava a mettere a confronto il diverso grado di sviluppo dell'economia e del regime rappresentativo nel Messico e negli USA e si concludeva celebrando la guerra degli USA quale sinonimo di esportazione della «civiltà» e della rivoluzione antif feudale! Ignorata era la circostanza che la schiavitù era stata abolita nel paese sconfitto ma non nel paese vincitore. Quest'ultimo, inebriato anche dal trionfo militare, agitava la bandiera (di chiaro segno colonialista) del «destino manifesto», della missione provvidenziale, che spingeva gli USA a dominare o controllare l'intero continente americano. Gli studi da Marx intrapresi alla vigilia e nel corso della Guerra di secessione rivelavano ulteriori particolari: gli Stati Uniti avevano reintrodotto la schiavitù nel Texas sottratto al Messico e gli Stati del Sud degli USA aspiravano a edificare in America centrale una sorta di impero coloniale e schiavista.

Publicato poco dopo la fine della Guerra di secessione, il primo libro del *Capitale* traccia un quadro memorabile degli orrori dell'«accumulazione originaria» e dell'espansionismo coloniale dell'Occidente: è un implicito e rinnovato appello ai partiti operai a respingere una volta per sempre le lusinghe del «socialismo imperiale».

4. L'internazionalismo e le sue forme

Una volta superata la lettura binaria del conflitto, che ne è dell'internazionalismo? Il suo significato risulta immediatamente evidente se si parte dall'ipotesi di una «controorganizzazione internazionale del lavoro» che si oppone alla «cospirazione cosmopolita del capitale». Il quadro si complica se invece teniamo conto della molteplicità delle forme della lotta di classe e, in particolare, della questione nazionale. È molto più difficile promuovere la solidarietà internazionalista nell'ambito di un fronte i cui soggetti sono tra loro ben diversi: talvolta una singola classe sociale (il proletariato), talaltra un popolo nel suo complesso che lotta contro lo «sfruttamento di una nazione da parte di un'altra».

Come dev'essere allora interpretata la parola d'ordine internazionalista («Proletari di tutti i paesi, unitevi!»), con cui termina il *Manifesto del partito comunista*? Vuole essa evocare un conflitto dal carattere binario e un fronte di lotta che in modo uniforme lacera trasversalmente tutti i paesi, sicché a contrapporsi sarebbero, dappertutto e in modo più o meno esclusivo, le medesime classi sociali, il proletariato e la borghesia? Quella parola d'ordine conclude anche l'*Indirizzo inaugurale* (dell'Associazione internazionale degli operai), che in modo esplicito chiama gli operai dell'Inghilterra (e dei paesi industriali più avanzati) ad appoggiare la lotta di «liberazione nazionale» di cui sono protagonisti paesi quali l'Irlanda e la Polonia. Non solo. L'*Indirizzo inaugurale* dichiara solennemente: «Non fu la saggezza delle classi dominanti, ma la resistenza eroica della classe operaia inglese alla loro follia criminale che salvò l'Occidente europeo dal rischio di gettarsi a corpo morto nell'infame crociata per perpetuare e propagare la schiavitù dall'altra parte dell'Atlantico» (MEW, 16; 13). L'internazionalismo proletario può manifestarsi appoggiando movimenti di liberazione nazionale, che talvolta (nel caso della Polonia) vedono partecipare un fronte di lotta così ampio da poter includere persino la nobiltà, e un governo borghese (quello di Lincoln) impegnato a reprimere con la forza delle armi la secessione

schiavista.

D'altro canto, essiccando una fonte essenziale della «ricchezza materiale» e della «forza morale» delle classi dominanti in Inghilterra, la «lotta nazionale irlandese» e l'«emancipazione nazionale dell'Irlanda» sono un essenziale contributo internazionalista all'«emancipazione della classe operaia» inglese (MEW, 32; 667-68). Come la lotta di classe, anche l'internazionalismo assume forme di volta in volta diverse.

Un «internazionalismo» che ignorasse questa diversità delle forme si rivelerebbe ingenuo o pericoloso. Alla vigilia della rivoluzione del 1848, Engels si fa beffe in questi termini di Louis Blanc che, dimentico dell'impero napoleonico e delle sue pratiche coloniali e semicoloniali, ama additare nel suo popolo l'incarnazione stessa del cosmopolitismo: «i democratici delle altre nazioni [...] non si accontentano dell'assicurazione, da parte francese, che essi sono già cosmopoliti; una tale assicurazione equivale a chiedere che tutti gli altri diventino francesi» (MEW, 4; 428). Non a caso, più tardi Blanc verrà bollato come un «democratico imperiale», che invano assume pose da rivoluzionario (MEW, 31; 212-13). Se elude la questione nazionale e il compito realmente internazionalista dell'appoggio alle nazioni oppresse, il preteso cosmopolitismo o internazionalismo si rovescia in uno sciovinismo acritico ed esaltato.

È il punto di vista anche di Marx che, dopo essersi fatto beffe del «cinismo da cretino» esibito da Proudhon nei confronti dell'aspirazione della Polonia a scuotersi di dosso il giogo dell'impero russo, liquida come «stirnerianismo proudhoniano» la tesi secondo cui «ogni nazionalità e le nazioni in quanto tali» sarebbero dei «pregiudizi superati» (*préjugés surannés*). Si tratta di una lettera a Engels del 20 giugno 1866, che così prosegue:

Gli inglesi risero molto allorché iniziai il mio discorso osservando che l'amico Lafargue ecc., che ha abolito le nazionalità, si è rivolto a noi «in francese», cioè in una lingua che i 9/10 dell'uditorio non comprendevano. Ho accennato inoltre al fatto che egli, in modo del tutto inconscio, per negazione delle nazionalità intende il loro assorbimento nella nazione francese modello (MEW, 31; 228-29).

Siamo portati a pensare all'ironia con cui, quasi vent'anni prima, le declamazioni cosmopolitiche e internazionaliste di Blanc erano state affrontate da Engels. Il quale ultimo compie un ulteriore processo di maturazione. In un testo del 1866 egli rimprovera agli illuministi francesi di essersi lasciati abbindolare dalla politica di Caterina II e dello zarismo in genere. In Polonia la Russia si ergeva a protettrice degli ortodossi. Ortodossi erano soprattutto i servi della gleba, ed ecco allora che la Russia, assieme alla bandiera della «tolleranza religiosa», non esitava ad agitare anche quella della rivoluzione sociale; essa interveniva nel paese oggetto delle sue breme «in nome del diritto della rivoluzione, armando i servi della gleba contro i loro signori: ecco un «modello di guerra di classe», ovvero di «guerra di classe contro classe» (MEW, 16; 161-62). Come si vede, nel caso ignori o rimuova la questione nazionale, la parola d'ordine più rivoluzionaria e più internazionalista, agitata dallo stesso Marx in *Miseria della filosofia* (*supra*, cap. IV, § 3), può trasformarsi in uno strumento di legittimazione dello sciovinismo e dell'espansionismo. L'analisi di Engels coglie nel segno. Si può solo aggiungere che in modo simile a Caterina II si atteggiava Federico II di Prussia, che, rivolgendosi ai *philosophes*, così giustificava la sua campagna contro la Polonia: «i padroni vi esercitano la più crudele tirannia sugli schiavi» (in Diaz 1962, p. 493, n. 1).

L'analisi dell'evoluzione di Engels rivela una circostanza interessante: colui che per qualche tempo era stato il teorico a tratti rozzo dell'esportazione della rivoluzione ne diviene poi il suo critico più radicale. Nel 1870, Engels colloca l'inizio della rivoluzione borghese in Prussia non già nell'arrivo delle truppe napoleoniche ma, al contrario, nel movimento di riforme che si sviluppa sull'onda della lotta di resistenza nazionale contro Napoleone! (MEW 7; 539). Un rovesciamento di posizioni si è verificato rispetto alla *Sacra famiglia* e all'*Ideologia tedesca* pubblicate negli anni della giovinezza assieme a Marx.

Sulla tematica in questione l'ultimo Engels riflette in profondità. Leggiamo la lettera a Karl Kautsky del 7 febbraio 1882: «Un movimento internazionale del proletariato è possibile solo tra nazioni indipendenti», così come una «cooperazione internazionale è possibile solo tra eguali»

(MEW, 35; 270). È una tesi ribadita con forza dieci anni dopo: «Una sincera collaborazione internazionale delle nazioni europee è possibile solo quando ogni singola nazione è del tutto autonoma nel suo territorio nazionale». Mettendosi alla testa della lotta per l'indipendenza nazionale, il «proletariato polacco» svolge un ruolo anche internazionalista, in quanto getta le fondamenta per una cooperazione diversamente impossibile (MEW, 4; 588). Sì – Engels ripete due anni prima della sua morte – «senza l'autonomia e l'unità restituite a ciascuna nazione europea non è possibile l'unione internazionale del proletariato» (MEW, 4; 590).

Il pericolo sciovinista non risiede nelle nazioni che ostinatamente lottano per la loro liberazione:

Sono dell'opinione che in Europa due nazioni hanno non solo il diritto ma anche il dovere di essere nazionali prima ancora che internazionali: sono gli irlandesi e i polacchi. Essi sono internazionali nel senso migliore del termine allorché sono autenticamente nazionali (MEW, 35; 271).

No, il pericolo sciovinista è paradossalmente rappresentato dal sedicente «internazionalismo repubblicano» che, per esempio, attribuisce alla Francia, in virtù delle sue glorie rivoluzionarie, una «missione di liberazione mondiale»: a uno sguardo più attento, l'«internazionalismo repubblicano» si rivela un esaltato «sciovinismo francese» (MEW, 35; 270). È una regola generale: allorché ignora la questione nazionale, l'internazionalismo si rovescia nel suo contrario; la rimozione delle particolarità nazionali in nome di un astratto «internazionalismo» rende più facile per una nazione determinata di presentarsi come l'incarnazione dell'universale, e in ciò per l'appunto consiste lo sciovinismo e anzi lo sciovinismo più esaltato.

5. Movimento operaio e «socialismo imperiale»

Richiamare l'attenzione sulla questione nazionale (e coloniale) è tanto più urgente per il fatto che l'ideologia colonialista sta facendo massiccia irruzione negli stessi partiti operai, i quali dunque si rivelano sempre più incapaci di esprimere solidarietà e appoggio ai popoli coloniali impegnati nella lotta di classe contro lo «sfruttamento di una nazione da parte di un'altra». Già nel 1858, Engels non solo constata amaramente che «il proletariato inglese s'imborghesisce sempre di più», ma aggiunge: «Del resto ciò è in qualche modo comprensibile per una nazione che sfrutta il mondo intero» (MEW, 29; 358). Cinque anni dopo, Engels rincarà la dose: «Dal proletariato inglese è pressoché dileguata ogni energia rivoluzionaria e il proletario inglese si dichiara completamente d'accordo col dominio della borghesia» (MEW, 30; 338).

Ho citato due lettere a Marx, che giunge anche lui alle medesime conclusioni: ben lungi dal solidarizzare con l'operaio irlandese – egli osserva nel 1870 – «il comune operaio inglese [...] si sente membro della nazione dominante [...]. Il suo atteggiamento è molto simile a quello dei bianchi poveri nei confronti dei negri nei vecchi Stati schiavisti degli Stati Uniti» (MEW, 32; 668-69). Dunque, siamo in presenza di un'involuzione ideologica che comporta lo scivolamento non solo nello sciovinismo ma anche nel razzismo.

Marx ha ragione a denunciare che l'inclinazione dell'operaio inglese a vedere in quello irlandese una sorta di «sporco negro», di «*nigger*», «è artificialmente ravvivata e alimentata dalla stampa, dai pulpiti e dai fumetti, in breve da tutti gli strumenti di cui dispongono le classi dominanti» (MEW, 32; 669). Resta il fatto che quella campagna ha successo nell'Inghilterra come nel Sud degli USA dove, per osservazione sempre di Marx, i bianchi di condizioni modeste sposano la causa dei proprietari di schiavi e spesso costituiscono la base sociale di massa per i tentativi di esportare la schiavitù anche nell'America centrale. In ogni caso non è più possibile coltivare l'illusione scaturita dalla lettura binaria del conflitto e dalla connessa credenza nell'immediata evidenza sensibile dello sfruttamento, l'illusione cara in particolare al giovane Engels, secondo cui il proletariato è estraneo ai «pregiudizi nazionali» delle classi dominanti.

Ben diverso dalle iniziali speranze è il quadro che lo stesso Engels traccia in una lettera a Kautsky del 12 settembre 1882. Il governo di Londra e le classi dominanti sono inclini a cooptare

i coloni bianchi d'oltremare: «I territori occupati da popolazione europea, il Canada, il Capo, l'Australia, diverranno tutti indipendenti»; non così i territori abitati dagli «indigeni», i quali continueranno a essere oppressi e sfruttati. E, disgraziatamente, questa politica trova il sostegno degli «operai» inglesi, i quali «si godono anch'essi una bella fetta del monopolio inglese delle colonie e del mercato mondiale» e non intendono mettere in discussione il colonialismo. E, dunque, i popoli di colore, oltre che nella loro lotta, possono attendersi aiuto solo da un proletariato che sappia resistere alle lusinghe dell'espansionismo coloniale. In che modo esso deve concretamente atteggiarsi?

Forse l'India fa la rivoluzione, anzi è molto probabile, e poiché il proletariato in lotta per la liberazione non può condurre guerre coloniali, si dovrà accettare questo processo, anche se esso naturalmente non si svilupperà senza distruzioni di ogni genere, ciò che peraltro è inseparabile da ogni rivoluzione. La stessa cosa potrebbe accadere altrove, ad esempio in Algeria e Egitto, e ciò per noi sarebbe sicuramente la cosa migliore.

Sì, rispetto all'Occidente le colonie o ex colonie sono a uno stadio di sviluppo più arretrato, sono «semicivilizzate», ma sarebbe insensato volervi esportare la civiltà o la rivoluzione:

Il proletariato vittorioso non può imporre nessuna felicità a nessun popolo straniero, senza minare con ciò la sua stessa vittoria; peraltro in tal caso non sono affatto escluse guerre difensive di vario genere (MEW, 35; 357-58).

È una messa in guardia che non riesce a bloccare la diffusione del «socialismo imperiale» tra le file della classe operaia. È alla sfida costituita da questa grave mutilazione della lotta di classe che Lenin si propone di rispondere.

VI. Passaggio a Sud-Est. Questione nazionale e lotta di classe

1. Lenin critico delle mutilazioni della lotta di classe

Cinque anni dopo la morte di Engels, scrivendo nei «Sozialistische Monatshefte», Bernstein (1900, p. 559) osserva soddisfatto:

Se negli Stati Uniti, in Canada, in Sudamerica, in certe parti dell’Australia, ecc., oggi trovano da vivere parecchi milioni di uomini di fronte alle centinaia di migliaia di altri tempi, il merito va all’avanzata colonizzatrice della civiltà europea; e se oggi in Inghilterra e altrove molti prodotti tropicali, nutrienti e saporiti, sono entrati a far parte dei generi di consumo popolare, se i pascoli e i grandi campi americani e australiani forniscono a buon mercato carne e pane a milioni di lavoratori europei, bisogna ringraziare le imprese coloniali [...]. Senza l’espansione coloniale della nostra economia, la miseria che abbiamo ancora oggi in Europa e che ci sforziamo di estirpare sarebbe ben più grave e avremmo molte meno speranze di eliminarla. Anche contrappesandolo con i misfatti del colonialismo, il vantaggio ottenuto dalle colonie pesa pur sempre moltissimo sul piatto della bilancia.

Concentriamoci sull’ultima affermazione. Essa cade mentre viene portata a termine la cancellazione dalla faccia della terra dei pellerossa negli USA, e degli aborigeni in Australia e Nuova Zelanda; sono gli anni in cui, in Sudafrica, «i boeri cristiani», per dirla con Ludwig Gumplowicz (1883, p. 249), il teorico e l’apologeta della «lotta razziale», considerano e trattano «gli uomini della giungla e gli ottentotti» alla stregua non di «uomini» bensì di «esseri» (*Geschöpfe*) che è lecito sterminare come «la cacciagione del bosco».

Resta il fatto che per Bernstein i «misfatti» del colonialismo contano meno del «vantaggio» che grazie a esso è possibile conseguire. Se Lassalle risolve la lotta di classe nel perseguimento di un rudimentale Stato sociale senza neppure la democrazia politica, prima i laburisti inglesi e poi Bernstein la risolvono nel perseguimento di una democrazia politica che si sforza di strappare riforme sociali più o meno significative ma che legittima l’espansionismo coloniale e anzi da esso trae profitti. Il «socialismo imperiale» sta chiaramente avanzando anche nel partito socialista più prestigioso e autorevole del tempo.

È questo il quadro storico che occorre tener presente se si vuole comprendere *Che fare?*, il testo di Lenin che non a caso vede la luce due anni dopo l’articolo di Bernstein già citato. Due anni sono altresì trascorsi dalla spedizione internazionale promossa dalle grandi potenze al fine di stroncare in Cina la rivolta dei Boxer: la violenza colonialista – osserva Lenin nel dicembre 1900 – si è abbattuta anche «sui cinesi inermi, i quali sono stati annegati e massacrati, senza arrestarsi davanti allo sterminio di donne e bambini, per non dire del saccheggio di palazzi, case e negozi». I soldati russi e gli invasori in genere si sono avventati «come bestie feroci, dando alle fiamme interi villaggi, annegando nell’Amur, fucilando e infilzando sulle baionette gli abitanti inermi, le loro donne e i loro bambini». E, tuttavia, questa infamia è stata celebrata quale «missione civilizzatrice» dalle classi dominanti, da «gazzette mercenarie» e, in ultima analisi, da una larga o

forse larghissima opinione pubblica (LO, 4; 407 e 409). È un'impresa che mira anche a «corrompere la coscienza politica delle masse popolari». Per «eliminare il malcontento del popolo» si cerca di stornarlo «dal governo su qualcun altro». Non è un'operazione difficile:

Si fomenta, per esempio, l'ostilità contro gli ebrei: la stampa scandalistica si scaglia contro gli ebrei, come se l'operaio ebreo non soffrisse, in conseguenza del giogo del capitale e del governo poliziesco, al pari di quello russo. Oggi sulla stampa è stata scatenata una campagna contro i cinesi, si lanciano grida sulla barbarie della razza gialla, accusandola di essere ostile alla civiltà, si parla della missione civilizzatrice della Russia, dell'entusiasmo con cui vanno al combattimento i soldati russi, ecc. ecc. Strisciando davanti al governo e alla borsa del capitale, i giornalisti si fanno in quattro per rinfocolare nel popolo l'odio contro la Cina (LO, 4; 411).

I risultati di tale campagna forsennata non mancano: «In mezzo a tutta questa esultanza tace soltanto la voce degli operai coscienti, di questi rappresentanti d'avanguardia dei molti milioni di uomini che compongono il popolo lavoratore» (LO, 4; 407). Anche a voler concentrare lo sguardo sul proletariato, a resistere al dilagante contagio sciovinista è solo una minoranza.

Lenin non può più condividere l'illusione coltivata negli anni della loro giovinezza da Marx ed Engels: ai loro occhi, irresistibile era il processo che spingeva il proletariato a esprimere una coscienza rivoluzionaria e a realizzare una rivoluzione destinata a emancipare, al di là di una classe sociale determinata, l'umanità nel suo complesso. La rivoluzione borghese si era conclusa con la cooptazione e la fusione tra vecchia e nuova classe dominante, sicché sostanzialmente intatti erano rimasti i rapporti di sfruttamento e di dominio; per il blocco sociale al potere nella prima metà dell'Ottocento non era invece possibile cooptare il proletariato, collocato in una posizione di antitesi irriducibile rispetto alla borghesia. L'emancipazione del proletariato sarebbe stata allora l'emancipazione dell'umanità nel suo complesso e il configurarsi del proletariato come soggettività rivoluzionaria cosciente avrebbe costituito la svolta decisiva (che già si profilava all'orizzonte) nella storia mondiale. Ora, invece, la tendenziale cooptazione di settori consistenti del proletariato inglese o di altri paesi nell'avventura e nello sfruttamento coloniale è sotto gli occhi di tutti.

Viene così a cadere un ulteriore presupposto della piattaforma che Marx ed Engels avevano elaborato certo nel periodo giovanile ma che neppure negli anni successivi avevano ripudiato o esplicitamente problematizzato: così chiara era nelle condizioni di vita del proletariato «l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla *parvenza* dell'umanità» che, grazie alla «*visione* della posizione di questa classe», anche individui a essa socialmente estranei potevano divenire partecipi della sua indignazione e della sua lotta (*supra*, cap. IV, § 4). Il successo del «socialismo imperiale» per un verso finisce involontariamente col richiamare l'attenzione sul soggetto rivoluzionario costituito dai popoli coloniali oppressi e costretti a pagare anche il prezzo della politica di cooptazione perseguita dalla borghesia nei confronti della classe operaia della metropoli capitalistica; per un altro verso, tale successo mette in crisi l'ingenua epistemologia sensistica, che attribuiva un carattere di per sé illuminante all'immediata percezione empirica. La nuova situazione che si è venuta a creare impone il passaggio a un'analisi razionale della totalità dei rapporti politici e sociali a livello nazionale e internazionale quale condizione del formarsi della coscienza e della partecipazione da posizioni rivoluzionarie alla lotta di classe.

Al di là della questione coloniale, in questa medesima direzione spingevano le contraddizioni inter-imperialiste. Già Engels, in una lettera ad August Bebel del 15 febbraio 1886, aveva osservato che in Inghilterra «la massa degli operai veri e propri» tende a schierarsi con i *Kampfzöllern*, e cioè con coloro che in nome del «*fair trade*» e della lotta contro la concorrenza sleale rimproverata ad altri paesi [e in primo luogo alla Germania], vorrebbero schermare l'industria inglese con il protezionismo doganale (MEW, 36; 444-45). La concorrenza sempre più aspra tra le grandi potenze capitalistiche tendeva a coinvolgere la stessa classe operaia. Il fenomeno era destinato ad aggravarsi negli anni successivi. Negli appunti preparatori del suo saggio sull'imperialismo, Lenin riprendeva dal libro di uno storico tedesco una notizia che lo lasciava scosso e amareggiato: «Nell'agosto 1893 ad Aigues Mortes operai italiani furono picchiati e ridotti in fin di vita dai loro concorrenti francesi» (LO, 39; 652). Il processo di acquisizione

della coscienza di classe si rivelava sempre più irto di ostacoli. Alla svolta politica, che imponeva di riservare un'attenzione particolare agli effetti devastanti dell'imperialismo, corrispondeva una svolta epistemologica, con l'abbandono della piattaforma sensistica che forse, nei giovani Marx ed Engels, era il risultato dell'influenza di Feuerbach. Possiamo ora comprendere *Che fare?*:

La coscienza della classe operaia non può diventare vera coscienza politica se gli operai non si abituano a reagire contro *ogni* abuso, contro *ogni* manifestazione dell'arbitrio e dell'oppressione, della violenza e della superchieria, *qualunque sia la classe* che ne è colpita, e a reagire da un punto di vista socialdemocratico e non da un punto di vista qualsiasi. La coscienza delle masse operaie non può essere una vera coscienza di classe se gli operai non imparano a osservare, sulla base dei fatti e degli avvenimenti politici concreti e attuali, *ognuna* delle altre classi sociali in *tutte* le manifestazioni della vita intellettuale morale e politica; se non imparano ad applicare in pratica l'analisi e il criterio materialistico a *tutte* le forme d'attività e di vita di *tutte* le classi, strati e gruppi della popolazione. Chi induce la classe operaia a rivolgere la sua attenzione, il suo spirito di osservazione e la sua coscienza esclusivamente, o anche principalmente, su se stessa, non è un socialdemocratico, perché per la classe operaia la conoscenza di se stessa è indissolubilmente legata alla conoscenza esatta dei rapporti reciproci di *tutte* le classi della società contemporanea, e conoscenza non solo teorica, anzi, non tanto teorica, quanto ottenuta attraverso l'esperienza della vita politica [...]. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza [politica di classe] è il campo dei rapporti di *tutte* le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, è il campo dei rapporti reciproci di *tutte* le classi (LO, 5; 381 e 389-90).

L'acquisizione della coscienza di classe e la partecipazione alla lotta rivoluzionaria di classe presuppongono la comprensione della *totalità* sociale in *ogni* suo aspetto: quelli da me evidenziati col corsivo sono i termini-chiave. Occorre «un'organizzazione di rivoluzionari capaci di dirigere *tutta* la lotta di emancipazione del proletariato» (LO, 5; 423); per quanto riguarda la Russia, il partito rivoluzionario si caratterizza per la «denuncia politica dell'autocrazia sotto *tutti* i suoi aspetti» (LO, 5; 370).

Dell'ordinamento politico-sociale da abbattere non fa parte soltanto lo sfruttamento dell'operaio in fabbrica. Non si deve perdere di vista l'oppressione delle minoranze nazionali (e in particolare degli ebrei, per quanto riguarda la Russia), nonché un espansionismo imperialista mirante a sottoporre sempre nuovi popoli. Il partito rivoluzionario deve saper promuovere un'indagine e un'agitazione «sulla politica interna ed estera del nostro governo, sull'evoluzione economica della Russia e dell'Europa», deve cogliere ogni occasione «per spiegare a tutti l'importanza storica mondiale della lotta emancipatrice del proletariato». E di tale lotta emancipatrice è parte costitutiva ed essenziale anche l'emancipazione della donna nonché l'emancipazione degli schiavi delle colonie, dalla borghesia liberale razzizzati quali barbari al di fuori della civiltà e quindi destinati a subire l'oppressione dei superuomini bianchi e occidentali. In questo senso il rivoluzionario «tribuno popolare» si contrappone al riformista «segretario di una qualunque trade-union» (LO, 5; 390-91) che spesso – osserva poi il saggio sull'*imperialismo*, citando l'osservazione di Engels che già conosciamo – si comporta come il puntello di una classe dominante e l'esponente acritico di «una nazione che sfrutta il mondo intero» (LO, 22; 283).

2. «Psicologia delle folle» di Le Bon e «Che fare?» di Lenin

Pubblicato due anni dopo l'intervento già visto di Bernstein a favore del colonialismo e dopo l'infuriare della «missione civilizzatrice» in Cina, *Che fare?* vede la luce a sette anni di distanza dalla *Psicologia delle folle* di Gustave Le Bon. Non si tratta di un dettaglio irrilevante. L'autore francese chiamava la borghesia a riorganizzare il suo apparato propagandistico ed egemonico. Era necessario prendere atto della «forza straordinaria della pubblicità» e occorreva dunque promuovere una personalità o una linea politica allo stesso modo di un prodotto di consumo e, ad esempio, di un «cioccolato». Ciò è universalmente noto. Meno nota è l'ulteriore considerazione dello psicologo delle folle. Queste erano per definizione incapaci di argomentare logicamente, ma tale dato, che in apparenza era un inconveniente, costituiva in realtà il

presupposto della soluzione del problema: «Il tipo dell'eroe caro alle folle avrà sempre la struttura di un Cesare. Il suo pennacchio seduce. La sua autorità si fa rispettare e la sua sciabola suscita paura» (Le Bon 1980, pp. 80 e 160). E cioè, le masse si controllano sì facendo ricorso, sul piano propagandistico, alle tecniche di seduzione proprie della pubblicità commerciale, ma sul piano dei contenuti entusiasmandole per imprese militari e belliche.

La piattaforma di Lenin si contrappone a quella di Le Bon su entrambi i piani. Al fine di contrastare e neutralizzare la macchina per l'istupidimento di massa teorizzata dallo psicologo delle folle, *Che fare?* fa appello all'intelligenza critica degli operai d'avanguardia, invitati a non lasciarsi imbonire dal «cioccolato» offerto dalla classe dominante. E la prima dimostrazione di autonomia di giudizio risiede nella capacità di resistere alla seduzione del «pennacchio» di «un Cesare». Occorre contrastare le spedizioni coloniali e i pericoli di guerra che minacciano la stessa metropoli capitalistica: «Le potenze europee che si sono gettate sulla Cina cominciano già a litigare per la spartizione del bottino, e nessuno è in grado di dire come finiranno questi litigi» (LO, 4; 411).

Infondata appare allora la critica comunemente rivolta a Lenin di aver militarizzato la vita politica: la «sciabola» del Cesare evocato da Le Bon mira a imporre l'«autorità» e a suscitare «paura» anche all'interno del paese; nel respingere la visione economicistica della lotta di classe, *Che fare?* sottolinea l'importanza della lotta politica per la democrazia. Nel teorico della psicologia delle folle giunge a conclusione il tema, profondamente radicato nell'ambito della tradizione liberale, della «moltitudine bambina», chiamata ora a seguire fedelmente il suo «Cesare» nelle avventure belliche che si profilano all'orizzonte; con lo sguardo rivolto anche alle spedizioni coloniali e ai pericoli di guerra tra le grandi potenze, Lenin accusa i trade-unionisti (secondo i quali le masse popolari possono nutrire interesse solo per le rivendicazioni economiche) di trattare gli operai «come dei bambini» (LO, 5; 400).

Certo, il Partito bolscevico riesce a conquistare il potere anche perché è l'unico partito socialista all'altezza dello stato d'eccezione che, dopo essere stato peculiare della Russia zarista, con lo scoppio della prima guerra mondiale si generalizza a livello europeo e persino planetario. Non c'è dubbio: siamo in presenza di un partito organizzato in modo tale da poter passare all'occorrenza dall'«arma critica» alla «critica armata», secondo la formula del giovane Marx (MEW, 1; 385). Ma quanti pretendono di liquidare il partito leninista come una macchina esclusivamente impegnata nell'organizzazione della violenza farebbero bene a riflettere sul riconoscimento involontario a quel partito che si può leggere in un autore non sospetto. Ernst Nolte, il patriarca del revisionismo storico, così descrive in che modo le truppe scelte di Lavr G. Kornilov, protagonista nel settembre 1917 di un tentativo di colpo di Stato filozarista (appoggiato dall'Occidente liberale), sono affrontate dai bolscevichi:

Questi opposero un esercito di agitatori alle truppe avanzanti del comandante supremo, per convincerle che esse, obbedendo ai loro ufficiali, agivano contro i loro più autentici interessi, prolungando la guerra e spianando la strada alla restaurazione dello zarismo. E così, nella marcia su Pietrogrado, e già prima in diverse località del paese, le truppe soccomberono alla forza di persuasione di argomenti che semplicemente articolavano i loro desideri e le loro angosce più profonde e di cui esse neppure avevano piena coscienza. Per nessuno degli ufficiali presenti può essere stato possibile dimenticare come i suoi soldati gli scivolassero via, non sotto il fuoco delle granate, bensì sotto la tempesta delle parole (Nolte 1987, p. 55).

Abbiamo visto *Che fare?* contrapporre il dirigente sindacale, privo di un'autentica coscienza di classe, al «tribuno popolare» protagonista della lotta di classe rivoluzionaria. Concentrandosi esclusivamente sulla «concretezza» dell'aumento salariale o del miglioramento delle condizioni di lavoro, il primo chiude gli occhi sull'oppressione a danno dei popoli coloniali, anzi, non poche volte, finisce col condividere l'arroganza sciovinistica della borghesia della metropoli capitalistica; continua a dare prova di subalternità anche nel corso della lotta per l'egemonia tra le grandi potenze e nella stessa guerra imperialista. La conclamata «concretezza» finisce così col rivelarsi di un'astrattezza paurosa, che comporta talvolta il sacrificio della vita stessa delle masse popolari sull'altare degli interessi e delle ambizioni della classe dominante.

Nel criticare il trade-unionismo, Lenin è ripetutamente accusato dai suoi avversari di

allontanarsi «dalla posizione classista, mascherando gli antagonismi di classe e ponendo in primo piano il malcontento comune contro il governo» (LO, 5; 401); la sua insistenza sulle categorie di «nazione» e «popolo» (o «popolazione») è respinta in quanto estranea al marxismo e al «punto di vista della lotta di classe» (LO, 20; 393 e nota). Sennonché, per il rivoluzionario russo, è evidente che non si può avanzare verso il conseguimento del «fine di classe» proprio del proletariato «senza difendere l'eguaglianza delle diverse nazioni» (LO, 20; 394). A definire la coscienza di classe rivoluzionaria è proprio l'attenzione riservata a tutti i rapporti di coercizione che costituiscono il sistema capitalistico e imperialistico.

3. *L'«enorme importanza della questione nazionale»*

Fra questi rapporti di coercizione rientra l'oppressione nazionale, e dunque la lotta contro di essa è una forma essenziale della lotta di classe. Proprio a partire da questo presupposto Lenin riesce a prevedere le linee essenziali del Novecento con una lucidità stupefacente. E non solo perché si rende conto che il periodo di sviluppo relativamente pacifico è destinato a terminare. Egli sa anche anticipare gli elementi costitutivi della grande crisi storica, della gigantesca tempesta che si va addensando. Illuminante è un testo del dicembre 1914. Infuria un conflitto mondiale senza precedenti e Lenin, nel fare appello alla trasformazione della guerra imperialista in rivoluzione ovvero in guerra civile rivoluzionaria, esprime tutto il suo sdegno per la retorica patriottarda cui fanno ricorso anche molti socialisti al fine di giustificare la carneficina in corso. Ma ciò non impedisce al grande rivoluzionario di sottolineare l'«enorme importanza della questione nazionale» nel secolo che sta muovendo i suoi primi passi (LO, 21; 90). Prima ancora dello scoppio della guerra e nel corso del suo svolgimento, Lenin indica con precisione gli epicentri dello scontro planetario sulla questione nazionale che si va profilando all'orizzonte: sono «l'Europa orientale» e «l'Asia», ovvero «l'Europa orientale» da un lato e «le colonie e le semicolonie» dall'altro (LO, 20; 414 e 23; 36). Per quanto riguarda il primo epicentro, siamo portati a pensare alla dissoluzione dell'impero zarista, al tentativo hitleriano di edificare a Est le «Indie tedesche» e infine al dileguare dell'Unione Sovietica. Per quanto riguarda il secondo epicentro, vengono in mente i movimenti di liberazione nazionale in Cina, in India, in Vietnam ecc.

Ovviamente, i due epicentri non coincidono con l'area di crisi nella sua totalità. Nell'ottobre 1916, mentre l'esercito di Guglielmo II è alle porte di Parigi, Lenin da un lato ribadisce il carattere imperialista del conflitto mondiale in corso, dall'altro richiama l'attenzione su un possibile capovolgimento: se il conflitto fosse terminato «con vittorie di tipo napoleonico e con la soggezione di tutta una serie di Stati nazionali capaci di vita autonoma [...], allora sarebbe possibile in Europa una grande guerra nazionale» (LO, 22; 308). È lo scenario che si verifica in buona parte del continente europeo tra il 1939 e il 1945: la vittoria di tipo napoleonico conseguita da Hitler provoca una «grande guerra nazionale» nella stessa Francia.

Infine, Lenin richiama l'attenzione sull'oppressione nazionale che, già in tempo di pace, può aver luogo nella stessa metropoli capitalista; a dimostrazione dell'«enorme importanza della questione nazionale», egli rinvia anche ai «carnefici dei negri» che infuriano nella democratica repubblica nordamericana (LO, 21; 90). Nel corso del Novecento, oltre che a livello planetario, la *white supremacy* sarà il bersaglio di dure lotte anche negli USA, nel Sudafrica ecc.

Nel complesso, non è pensabile una vita d'uscita rivoluzionaria dalla grande crisi storica che si approssima, senza tener conto della questione nazionale. Nel luglio 1916 Lenin si fa beffe di coloro che vanno alla ricerca della lotta di classe e della rivoluzione allo stato puro:

Crederne che la rivoluzione sociale sia immaginabile senza le insurrezioni delle piccole nazioni nelle colonie e in Europa [...] significa rinnegare la rivoluzione sociale [...]. Colui che si attende una rivoluzione sociale «pura», non la vedrà mai. Egli è un rivoluzionario a parole che non capisce la vera rivoluzione (LO, 22; 353).

Naturalmente, non tutti i movimenti nazionali svolgono un ruolo progressivo e meritano di essere appoggiati dal partito rivoluzionario e dal «tribuno popolare». Nell'affrontare questo problema Lenin fa ricorso a due differenti modelli teorici. Nei primi mesi del 1914, nel sottolineare in polemica con Rosa Luxemburg il ruolo di primo piano della questione nazionale, Lenin aggiunge: «Che la questione nazionale sia subordinata alla 'questione operaia' è cosa indiscutibile per Marx. Ma la sua teoria è lontana, come il cielo dalla terra, dall'ignorare la questione nazionale». Le «rivendicazioni nazionali» vanno tenute ben presenti, ma il proletariato cosciente «le subordina agli interessi della lotta di classe» (LO, 20; 391 e 416). Questa formulazione non è del tutto soddisfacente: sembra partire dal presupposto di una netta distinzione tra «questione nazionale» e «questione operaia», tra lotta nazionale e «lotta di classe». Siamo qui lontani dal punto di vista di Marx, per cui (in una colonia come l'Irlanda) la «questione sociale» può presentarsi come «questione nazionale» e la lotta di classe configurarsi, almeno in una prima fase, come lotta nazionale. D'altro canto, abbiamo visto Marx paragonare il ruolo svolto dai «croati» nel 1848-49 a quello dei «lazzaroni» e del sottoproletariato (*supra*, cap. V, § 1). Come i popoli in condizione subalterna, anche le classi subalterne possono svolgere un ruolo reazionario; il problema di distinguere tra movimenti e movimenti ha un carattere generale.

Più matura è la seconda formulazione cui fa ricorso Lenin. Dopo aver ricordato l'appoggio di Marx ed Engels agli irlandesi e ai polacchi, ma non ai «cechi» e agli «slavi meridionali» (e ai croati), in quel momento «avamposti dello zarismo», (nel luglio 1916) egli così prosegue:

Le singole rivendicazioni della democrazia, compresa l'autodeterminazione, non sono un assoluto, ma una particella del complesso del movimento democratico (oggi: del complesso del movimento socialista mondiale). È possibile che, in singoli casi determinati, la particella sia in contraddizione col tutto, e allora bisogna respingerla. È possibile che il movimento repubblicano di un paese sia soltanto uno strumento degli intrighi clericali o finanziari, monarchici di altri paesi; allora non dovremo sostenere quel dato movimento concreto, ma sarebbe ridicolo cancellare per questa ragione dal programma della socialdemocrazia internazionale la parola d'ordine della repubblica (LO, 22; 339).

A contrapporsi qui non sono «questione nazionale» e «questione operaia», bensì la «particella» e il tutto. In quanto sottoposte alla strumentalizzazione e al controllo dello zarismo, le aspirazioni nazionali dei cechi (e dei croati) risultano prive di legittimità già facendo esclusivo riferimento alla «questione nazionale»: sono una «particella» che entra in contraddizione col complessivo movimento di emancipazione nazionale, di cui la Russia zarista costituisce il nemico principale. Che il tutto sia rappresentato, per usare il linguaggio di Lenin, dal «movimento democratico» borghese o dal «movimento socialista mondiale», in nessun caso è eludibile il problema della subordinazione della «particella» al tutto. E, naturalmente, la soluzione di tale problema non è univoca e non è priva di contraddizioni. Ciò non vale solo per l'ondata rivoluzionaria del 1848-49. Abbiamo visto Adam Smith invocare il «governo dispotico» contro i proprietari di schiavi: gli organismi rappresentativi da essi egemonizzati sono una «particella» che entra in contraddizione col tutto; e la medesima considerazione si può fare a proposito dell'autogoverno degli Stati schiavisti cancellato da Lincoln e dall'esercito dell'Unione.

Lenin sottolinea che «i movimenti delle piccole nazionalità» possono essere manovrati «a proprio vantaggio» dallo «zarismo» o dal «bonapartismo» (LO, 22; 340 nota). Ovvero – possiamo aggiungere – dall'imperialismo. La storia del Novecento lo prova ampiamente. Agli inizi del secolo la Colombia esita a concedere o cedere agli USA la striscia di territorio necessaria alla costruzione del Canale chiamato a collegare Atlantico e Pacifico e a sancire l'ascesa imperiale della repubblica nordamericana? Questa non si lascia inceppare dal diritto «formale». Un nuovo paese viene creato dal nulla: conseguita l'«indipendenza», Panama accoglie prontamente tutte le richieste di Washington. Nel 1960 all'indipendenza del Congo fa seguito il tentativo di secessione del Katanga (una regione ricca di minerali), appoggiato dall'ex potenza coloniale (il Belgio) e dall'Occidente nel suo complesso. Alcuni anni più tardi gli USA accompagneranno i bombardamenti terroristici sul Vietnam e sul Laos all'incoraggiamento e all'appoggio forniti a questo o quel movimento separatista, a questa o a quella «piccola nazionalità». E si potrebbe

continuare a lungo sino ai giorni nostri.

Mentre tra il 1914 e il 1918 fa appello alla trasformazione della guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria, Lenin mette in guardia contro il possibile ritorno, nella stessa metropoli capitalista, della guerra nazionale, e di una guerra nazionale di cui può essere protagonista la Francia capitalista e colonialista. Non c'è dubbio: già sul piano intellettuale, uno sforzo terribile si richiede al «tribuno popolare». In un intervento del 14 giugno 1920, Lenin sintetizza così l'atteggiamento che deve presiedere allo sviluppo della lotta di classe rivoluzionaria: a guidarla deve essere «l'analisi concreta della situazione concreta, che è l'essenza stessa, l'anima viva del marxismo» (LO, 31; 135). Non potrebbe essere più netta la rottura con la credenza nell'immediata evidenza dello sfruttamento e dell'oppressione! La presa di coscienza dell'intreccio (sempre di volta in volta diverso) di contraddizioni e di lotte di classe a livello nazionale e internazionale, che caratterizza una situazione storica determinata, ha bruciato ogni residuo di immediatezza.

Alla luce di tutto ciò risulta per lo meno equivoca la tesi secondo cui «l'effetto *teorico* duraturo del leninismo è stato uno spaventoso impoverimento del campo della diversità marxista» (Laclau, Mouffe 2011, p. 23). La fuga dalla storia grande e terribile del Novecento sembra qui voler cercare un capro espiatorio. Almeno per quanto riguarda Lenin, egli ha il grande merito teorico di aver superato definitivamente la lettura binaria della lotta di classe e di aver rotto con l'epistemologia sensistica dei primi scritti di Marx ed Engels! E proprio per questo egli è in grado di anticipare con stupefacente lucidità gli sviluppi del Novecento, un secolo che non si può comprendere senza la lezione, epistemologica prima ancora che politica, del grande rivoluzionario russo. È da sottolineare un ulteriore aspetto: latente negli autori del *Manifesto del partito comunista*, diviene ora chiara la visione *tragica* del processo storico e della stessa lotta di classe. Si ha tragedia (nel senso filosofico del termine) allorché si fronteggiano non il diritto e il torto, bensì due diversi diritti, anche se tra loro disuguali, e talvolta nettamente disuguali. Le rivendicazioni nazionali dei cechi o di altre nazionalità possono smarrire la loro legittimità, non perché in sé prive di fondamento, ma in quanto assorbite da una realtà più potente, che costituisce una minaccia ben più grave per la libertà e l'emancipazione delle nazioni.

Di tutto ciò è chiamato a tener conto il «tribuno popolare», che diviene così il protagonista di una lotta di classe, dalle forme incessantemente cangianti. Il perseguimento dell'universale (l'edificazione di una società finalmente liberata da ogni forma di sfruttamento e di dominio) si concretizza in un impegno sempre determinato, che prende di mira e contrasta la guerra, il fascismo, l'espansionismo coloniale e l'oppressione nazionale.

4. La breve stagione della «guerra civile internazionale»

Il battesimo del fuoco è il gigantesco conflitto scoppiato nel 1914 ed evocato e invocato, indirettamente da Le Bon, in modo esplicito e dichiarato da Pareto (e dalle classi dominanti del tempo) come lo strumento capace di ricacciare indietro per decenni il movimento operaio (*supra*, cap. I, § 13). Nonostante che il furore sciovinista contagi gli stessi partiti di orientamento socialista, è relativamente agevole per Lenin lanciare la parola d'ordine della trasformazione della guerra imperialista (condotta in nome della «difesa della patria») in guerra civile rivoluzionaria (chiamata in ogni paese a rovesciare la borghesia capitalistica responsabile o corresponsabile dell'orribile carneficina). Sennonché, in un momento in cui, sull'onda delle speranze suscitate dall'ottobre bolscevico, la rivoluzione sembra dover dilagare in Europa e nel mondo, quella parola d'ordine tende a smarrire ogni determinatezza storica e a essere interpretata come se si fosse aperta una nuova era, contrassegnata dalla sostanziale irrilevanza dei confini statali e nazionali, e fosse ormai divenuta obsoleta e persino regressiva l'idea di nazione in quanto tale.

La *Piattaforma* varata (4 marzo 1919) dal I Congresso della Terza Internazionale (comunista) invita a «s subordinare gli interessi *cosiddetti* nazionali a quelli della rivoluzione mondiale» (Agosti 1974-79, vol. 1.1, p. 30). Rivelatore è il termine da me evidenziato col corsivo: non ci sono reali interessi nazionali. Il *Manifesto dell'Internazionale comunista al proletariato di tutto il mondo* (6 marzo

1919), che non a caso è opera di Trotskij (cfr. Agosti 1974-79, vol. 1.1, p. 13), traccia un quadro eloquente: l'umanità corre il pericolo di divenire schiava di un'unica «cricca mondiale» capace di controllare l'intero globo terrestre mediante un «esercito 'internazionale'» e una «flotta 'internazionale'». A tutto ciò si contrappone un fronte internazionale altrettanto compatto, e dunque una «rivoluzione proletaria che libera le forze produttive di tutti i Paesi dalla morsa degli Stati nazionali». Sì, morto o in agonia è «lo Stato nazionale» che, «dopo aver dato un potente impulso allo sviluppo del capitalismo, è diventato troppo stretto per l'espansione delle forze produttive». D'altro canto, i «piccoli Stati situati in mezzo alle grandi potenze d'Europa e del mondo» potevano sopravvivere solo grazie al «costante contrasto fra i due campi imperialistici». Col trionfo dell'Intesa questo contrasto è dileguato e il campo imperialista è unificato; in contrapposizione a esso si va costituendo il campo proletario (Agosti 1974-79, vol. 1.1, pp. 61-63). Chiaramente, si ripropone la lettura binaria del conflitto sociale su scala planetaria che abbiamo già visto in certe pagine di Marx ed Engels.

Ben si comprendono allora le proposte che, alla vigilia del II Congresso dell'Internazionale comunista, Tuchačevskij, comandante dell'Armata rossa, formula in una lettera a Zinov'ev: occorre essere preparati «per la prossima guerra civile, per il momento di un attacco mondiale da parte di tutte le forze armate del proletariato contro l'armato mondo capitalistico»; in considerazione dell'«inevitabilità della guerra civile mondiale nel prossimo futuro», è necessario procedere alla creazione di uno stato maggiore generale, con composizione e competenze che vadano ben al di là del quadro nazionale russo. E il massimalista italiano Giacinto Menotti Serrati, sulla scia di questa proposta, vede prossimo il giorno in cui «l'Armata rossa proletaria sarà composta non soltanto di proletari russi, ma di proletari di tutto il mondo» (Carr 1964, p. 995). L'obiettivo finale da perseguire è la creazione della repubblica sovietica internazionale. Una delle risoluzioni approvate dal II Congresso afferma: «L'Internazionale comunista proclama la causa della Russia sovietica come la propria causa. Il proletariato internazionale non rinfonderà la spada finché la Russia sovietica non diverrà un anello in una federazione di repubbliche sovietiche di tutto il mondo» (Carr 1964, p. 975).

È un momento in cui tutti gli sguardi sono puntati sulla guerra in corso contro la Polonia: «Nella sala del Congresso era appesa una grande carta geografica sulla quale veniva segnato ogni giorno il movimento delle nostre armate. E ogni mattina i delegati si fermavano con un interesse da restar senza fiato dinanzi a questa carta»; così si esprime Zinov'ev, presidente del Congresso (Carr 1964, p. 973). I delegati avevano l'impressione di assistere agli sviluppi, promettenti, della guerra civile mondiale, di una prova di forza tra classi contrapposte che non conosceva più confini statali e nazionali. Ma essi finivano con l'accorgersi ben presto della persistenza e vitalità di tali confini: l'Armata rossa stava avanzando su Varsavia, nel corso di una guerra certo provocata dal governo reazionario di Józef Piłsudski, ma che da parte sovietica stava trasformandosi da guerra di difesa nazionale in guerra rivoluzionaria per l'abbattimento del capitalismo anche in Polonia; l'avanzata veniva bloccata e anzi si rovesciava in una precipitosa ritirata, grazie anche all'attiva partecipazione alla battaglia degli operai polacchi, che avvertivano la forte influenza del richiamo patriottico.

È vero, sconfitta a Varsavia, la rivoluzione ha conseguito la vittoria l'anno prima a Budapest. Ma è bene esaminare quello che avviene in Ungheria. Nel marzo del 1919, Béla Kun giunge al potere sull'onda di un largo consenso nazionale, che abbraccia anche la borghesia e che vede nei comunisti l'unica forza capace di salvare l'integrità territoriale del paese minacciata dalle manovre dell'Intesa: questa è impegnata a creare un cordone sanitario attorno alla Russia sovietica, anche dando via libera alle mire annessionistiche della Cecoslovacchia e della Romania (Kolko 1994, p. 159); è stato giustamente osservato che «questa rivoluzione pacifica fu il prodotto di un orgoglio nazionale ferito» (Mayer 1967, p. 554). Alla vigilia dell'avvento al potere di Béla Kun, Alexander Garbai, uno dei leader del Partito socialista, dichiara: «A Parigi sono impegnati in una pace imperialistica [...]. Dall'Ovest non possiamo attenderci nulla se non una pace-diktat [...]. L'Intesa ci ha costretti a seguire un nuovo corso che grazie all'Est ci assicurerà quello che l'Ovest ci ha negato». Lo stesso Béla Kun vede una «fase nazionale» della rivoluzione ungherese precedere la «rivoluzione sociale» propriamente detta (in Mayer 1967, pp. 551-52 e 540). E cioè le sconfitte e

le vittorie della rivoluzione mondiale cui fa appello l'Internazionale comunista non si possono comprendere senza il ruolo di volta in volta svolto dalla questione nazionale.

Anzi, a ben guardare, la questione nazionale ha fatto sentire la sua presenza nella stessa rivoluzione d'ottobre, cioè nella rivoluzione pure scoppiata sull'onda della lotta contro lo sciovinismo e la retorica patriottarda, sull'onda della trasformazione della guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria. Tra il febbraio e l'ottobre 1917 Stalin (1971-73, vol. 3, pp. 127 e 269 = Stalin 1952-56, vol. 3, pp. 161 e 324) presentava la rivoluzione proletaria da lui auspicata come lo strumento necessario non solo per edificare un nuovo ordinamento sociale ma già per riaffermare l'indipendenza nazionale della Russia. L'Intesa cercava di costringerla con ogni mezzo a continuare a combattere e a dissanguarsi e mirava in qualche modo a trasformarla «in una colonia dell'Inghilterra, dell'America e della Francia»; peggio, si comportava in Russia come se fosse «nell'Africa centrale». I menscevichi che si piegavano al diktat imperialista risultavano inclini alla «vendita graduale della Russia ai capitalisti stranieri», conducevano il paese «alla rovina» e si rivelavano quindi come i veri «traditori» della nazione. In contrapposizione a tutto ciò, la rivoluzione proletaria da compiere non solo promuoveva l'emancipazione delle classi popolari ma sgombrava «la strada alla liberazione effettiva della Russia» (Stalin 1971-73, vol. 3, pp. 197 e 175-78 = Stalin 1952-56, vol. 3, pp. 243 e 220-22). Più tardi la controrivoluzione, scatenata dai Bianchi sostenuti o aizzati dall'Intesa, veniva sconfitta anche grazie all'appello dei bolscevichi (si distingueva in tal senso Karl B. Radek) al popolo russo a impegnarsi in una «lotta di liberazione nazionale contro l'invasione straniera» e contro potenze imperialiste decise a trasformare la Russia in una «colonia» dell'Occidente. È su questa base che al nuovo potere rivoluzionario dava il suo appoggio Aleksej A. Brusilov. Il brillante generale di origine nobile, l'unico o fra i pochi ad aver dato buona prova di sé nel corso della prima guerra mondiale, così motivava la sua scelta: «Il mio senso del dovere verso la nazione mi ha spesso costretto a disobbedire alle mie naturali inclinazioni sociali» (Figes 2000, pp. 840 e 837).

Prima realizzando e poi difendendo la rivoluzione d'ottobre, i bolscevichi mettono al riparo la nazione russa dalla disgregazione e balcanizzazione che si profilano in conseguenza della disfatta bellica e dello sfacelo dell'Antico regime. Tutto ciò non sfugge a Gramsci (1987, pp. 56-58 e 60): il 7 giugno 1919 egli rende omaggio a Lenin come al «più grande statista dell'Europa contemporanea» e ai bolscevichi come a «una aristocrazia di statisti che nessun'altra nazione possiede». Essi hanno avuto il merito di porre fine al «cupo abisso di miseria, di barbarie, di anarchia, di dissoluzione» aperto «da una guerra lunga e disastrosa», salvando la nazione, «l'immenso popolo russo», e sono così riusciti a «saldare la dottrina comunista con la coscienza collettiva del popolo russo». Ponendosi in un rapporto di discontinuità ma anche di continuità con la storia della Russia, i bolscevichi esprimono sì una «consapevolezza di classe» ma sono al tempo stesso in grado di «conquistare al nuovo Stato la maggioranza leale del popolo russo», di edificare «lo Stato di tutto il popolo russo». Non per questo si rassegna l'imperialismo, che continua nella sua politica di aggressione. Sennonché: «Il popolo russo si è levato tutto in piedi [...]. Si è armato tutto per la sua Valmy». Il Partito comunista, ispirato da una «consapevolezza di classe», è di fatto chiamato a dirigere la lotta per l'indipendenza nazionale, imitando così i giacobini.

5. *«Proletari di tutti i paesi, e popoli oppressi del mondo intero, unitevi!»*

È la conferma che la lotta di classe mai (o quasi mai) si presenta allo stato puro. Ritorniamo per un attimo all'Ottocento: se in Inghilterra borghesia e aristocrazia possono consolidare il loro dominio grazie all'assoggettamento coloniale dell'Irlanda (dove, in conseguenza della sistematica espropriazione degli abitanti dell'isola, la «questione sociale» finisce col configurarsi quale «questione nazionale»), negli Stati Uniti – mette in evidenza nel 1850 la «Neue Rheinische Zeitung» – «le collisioni di classe vengono di volta in volta camuffate mediante l'emigrazione all'Ovest della sovrappopolazione proletaria» (*supra*, cap. I, § 9), e cioè mediante l'espropriazione e deportazione dei pellerossa. Più tardi, nel corso della Guerra di secessione, Marx osserva:

Soltanto tramite la conquista, o la prospettiva di conquista, di nuovi territori, o tramite spedizioni piratesche [come quella che a metà dell'Ottocento vede William Walker conquistare il Nicaragua e reintrodurre la schiavitù] è possibile accordare gli interessi di questi «bianchi poveri» con quelli degli schiavisti, e dare al loro turbolento bisogno di azione una direzione che non è pericolosa, perché fa balenare ai loro occhi la speranza che un giorno essi stessi potranno essere proprietari di schiavi (MEW, 15; 337).

In questo secondo caso, piuttosto che con l'espropriazione e la deportazione dei nativi, la lotta di classe nell'ambito della comunità bianca viene disinnescata mediante la schiavizzazione degli afroamericani (e di altre popolazioni considerate barbariche dell'America centrale).

Sino a questo momento si tratta di processi in qualche modo «spontanei». Con l'inasprirsi del conflitto sociale in Europa assistiamo all'emergere di teorie che in modo esplicito esigono l'annessione di terra nelle colonie da assegnare ai nullatenenti della metropoli capitalista. Nel 1868, in Francia, non a caso nel paese in cui il lungo ciclo rivoluzionario era sfociato nell'emergere di un movimento socialista, Ernest Renan mette in stato d'accusa la rivoluzione francese per aver bloccato «lo sviluppo delle colonie [...] ostruendo così la sola via d'uscita attraverso la quale gli Stati moderni possono sfuggire ai problemi del socialismo». È una tesi ribadita tre anni dopo, nei mesi immediatamente successivi alla Comune di Parigi: «La colonizzazione su larga scala è una necessità politica di prim'ordine. Una nazione che non colonizza è irrevocabilmente condannata al socialismo, alla guerra tra il ricco e il povero». Occorre mettere al lavoro «a vantaggio della razza conquistatrice» popoli di «razza inferiore». È chiaro: «Una razza di padroni e di soldati sono gli europei. Riducete questa nobile razza a lavorare nell'ergastolo come i negri e i cinesi, ed essa si rivolterà» (Renan 1947, vol. 1, pp. 12 e 390).

Un paio di decenni più tardi Theodor Herzl raccomanda la colonizzazione della Palestina e il sionismo anche come antidoto al movimento rivoluzionario che sta montando nella metropoli capitalista: è necessario dirottare «un proletariato che incute paura» verso un territorio il quale «esige uomini che lo coltivino». Liberandosi da «un surplus di proletari e disperati», la metropoli europea può al tempo stesso esportare la civiltà nel mondo coloniale:

Con questo accrescimento della civiltà e dell'ordine andrebbe di pari passo l'indebolimento dei partiti rivoluzionari. A tale proposito bisogna tener ben presente che dappertutto noi siamo in lotta contro i rivoluzionari, e in effetti distogliamo i giovani intellettuali e gli operai ebrei dal socialismo e dal nichilismo, nella misura in cui dispieghiamo un più puro ideale popolare (Herzl 1984-85, vol. 2, pp. 657 e 713).

Sì, abbandonando la precedente militanza rivoluzionaria, in Russia «socialisti ed anarchici si convertono al sionismo»; non a caso, il leader del movimento sionista cerca e stabilisce contatti con Cecil Rhodes, il campione dell'imperialismo inglese (Herzl 1984-85, vol. 2, p. 605 e vol. 3, p. 327).

E Rhodes è ben tenuto presente e citato diffusamente da Lenin nel saggio sull'imperialismo: come «risolvere la questione sociale» ed evitare «una micidiale guerra civile» e cioè la rivoluzione anticapitalista? È necessario «conquistare nuove terre»; «se non si vuole la guerra civile, occorre diventare imperialisti» (in LO, 22; 257). Rhodes giunge a tale conclusione dopo aver visitato East End, il quartiere operaio di Londra che nel 1889 Engels aveva visto con entusiasmo trasformarsi da «passiva palude della miseria» in un avamposto della lotta di classe operaia (*supra*, cap. III, § 7). È proprio questo che angoscia il campione dell'imperialismo: il rilancio dell'espansionismo coloniale è l'unica risposta valida all'inasprirsi della questione sociale e all'ingrossarsi del movimento socialista.

È un programma politico che fa scuola ben al di là dell'Inghilterra. Si è appena detto di Herzl. Alla vigilia dello scoppio del primo conflitto mondiale, il leader nazionalista Enrico Corradini chiama i socialisti italiani ad appoggiare l'espansione coloniale del proprio paese, facendo tesoro di quello che da un pezzo si verifica in Inghilterra:

L'operaio inglese sa che sullo sterminato impero inglese dei cinque continenti un'azione cotidianamente si svolge di cui egli stesso è parte, e che ha effetti non trascurabili per il suo bilancio domestico: è l'immenso

commercio inglese strettamente dipendente dall'imperialismo inglese. L'operaio di Londra sa che l'Egitto e il Capo e l'India e il Canada e l'Australia concorsero e concorrono a elevare il suo benessere e soprattutto a propagarlo per un numero sempre maggiore d'operai inglesi e di cittadini inglesi (Corradini 1980, p. 243).

Di «turpe libello» (LO, 39; 724) parla a tale proposito Lenin, che nei materiali preparatori del suo saggio sull'imperialismo trascrive brani di uno storico tedesco sulla guerra coloniale contro gli Herero, annientati dopo essere stati espropriati della loro terra: su di essa si insediano sempre più numerosi i soldati conquistatori, che così diventano «contadini e allevatori». Il rivoluzionario russo commenta: «rapinare la terra e diventare proprietari!» – ecco in che modo le potenze imperialistiche si propongono di risolvere la questione sociale (LO, 39; 652).

E dunque: la borghesia capitalistica cerca di disinnescare nella metropoli il conflitto mediante l'espropriazione sistematica dei popoli coloniali, sicché nelle colonie, così come nell'Irlanda analizzata da Marx, la «questione sociale» si pone regolarmente come «questione nazionale». Al tempo stesso, nella metropoli capitalista il «socialismo imperiale» si diffonde tra le file del movimento operaio. E cioè, se a Oriente (e più in generale a Sud-Est) stimola la rivoluzione, a Occidente l'espansione coloniale rafforza almeno nell'immediato il potere dominante; e dunque, secondo l'analisi di Lenin, se a Occidente, richiamandosi anche alla lezione di Marx ed Engels, si tratta di contrastare sino in fondo il «socialimperialismo», a Oriente occorre appoggiare senza esitazione la rivoluzione anticoloniale.

Nell'estate 1920 il Congresso dei popoli dell'Oriente, che ha luogo a Baku subito dopo il II Congresso dell'Internazionale comunista, sente il bisogno di integrare il motto che conclude il *Manifesto del partito comunista* e l'*Indirizzo inaugurale* dell'Associazione internazionale degli operai. Il nuovo motto suona: «Proletari di tutti i paesi, e popoli oppressi del mondo intero, unitevi!». Ora, accanto ai «proletari», anche i «popoli oppressi» sono emersi come soggetti rivoluzionari a pieno titolo. Questa formulazione, che indubbiamente costituisce una novità rispetto a Marx ed Engels, sta a significare non l'abbandono della prospettiva della lotta di classe e dell'internazionalismo, bensì lo sforzo di cogliere la configurazione peculiare e determinata assunta dall'una e dall'altro.

6. L'Oriente e la duplice lotta per il riconoscimento

Possiamo ora comprendere meglio perché, piuttosto che in Occidente, la rivoluzione invocata dal *Manifesto del partito comunista* ha avuto luogo prima in Russia e poi nel mondo coloniale. A lungo ci si è interrogati sulle ragioni di questo passaggio a Sud-Est della lotta di classe e della rivoluzione. Si pensi in particolare alla teoria leniniana dell'anello più debole della catena: piuttosto che nei paesi industriali avanzati, la rivoluzione socialista scoppia là dove, per l'accumularsi di molteplici contraddizioni, il sistema capitalista e imperialista si rivela più fragile. È una spiegazione acuta, che rompe con la lettura binaria del processo rivoluzionario. Scavando ulteriormente, possiamo individuare un dato ancora più elementare: è a Oriente che il bisogno e la rivendicazione del riconoscimento si fanno sentire con forza tutta particolare. Si assiste all'intreccio non solo di contraddizioni politiche e sociali, ma anche di lotte per il riconoscimento.

Vediamo quello che avviene in Russia già con la rivoluzione di febbraio, subito dopo il crollo dello zarismo. L'oppressione, lo sfruttamento e l'umiliazione di una massa sterminata di contadini a opera di una ristretta élite aristocratica, che si considera estranea rispetto al suo stesso popolo (degradato a razza diversa e inferiore), sono forieri di una catastrofe di proporzioni inaudite. Su questo mancato riconoscimento Dostoevskij (2005, pp. 324-25) ci ha lasciato pagine memorabili e terribili. Ecco in che modo, agli inizi dell'Ottocento, «un generale di vaste aderenze e ricchissimo latifondista» punisce un «ragazzo della servitù» di otto anni, colpevole di aver colpito con un sasso la zampa di un cane da caccia del signore: costretto a denudarsi e a correre, viene raggiunto e sbranato dai cani da caccia lanciati all'inseguimento; «intorno era stata radunata, per assistere all'esempio, la servitù, e innanzi a tutti la madre del ragazzo colpevole». A

evidenziare ulteriormente il mancato riconoscimento interviene la prima guerra mondiale, con i nobili ufficiali che esercitano di fatto un potere quotidiano di vita e di morte sui servi-soldati. Il crollo dell'Antico regime è il momento della rivincita agognata e covata per secoli. Con una significativa autocritica lo riconosce il principe G.E. L'vov: «la vendetta dei servi della gleba» è un regolamento dei conti con coloro i quali si sono per secoli rifiutati di «trattare i contadini come persone invece che come cani» (Figes 2000, p. 448), o alla stregua di selvaggina, come nella vicenda descritta da Dostoevskij.

Peraltro, non si trattava di un problema esclusivo delle campagne. Già nel 1895 Lenin così promuoveva l'agitazione nelle fabbriche russe: «Sta agli operai dimostrare che essi si ritengono degli esseri umani a pari titolo dei padroni, e che non intendono lasciarsi trattare come bestie prive di favella» (LO, 2; 41). Eminentissimi storici dei giorni nostri confermano di fatto la giustezza di questa impostazione:

[Nella Russia zarista] i dipendenti chiedevano al padrone un trattamento più rispettoso, insistendo per l'uso del «voi» in luogo del «tu» in cui essi scorgevano un residuo dell'antico sistema di servitù della gleba. Volevano essere trattati «da cittadini». E spesso era proprio la questione del rispetto della dignità umana, più che le rivendicazioni salariali, ad alimentare le agitazioni e le manifestazioni operaie (Figes 2000, p. 156).

A questa lotta per il riconoscimento si intrecciava un'altra. Le nazioni oppresse cercavano di scuotersi di dosso il giogo dell'autocrazia e, nel caso della Polonia e della Finlandia, si costituivano in Stati nazionali. Ma a mettersi in moto e a rivendicare il riconoscimento non erano solo le nazioni oppresse. Sappiamo già dell'accusa, tra il febbraio e l'ottobre 1917 da Stalin rivolta all'Intesa, di voler costringere la Russia a erogare carne da cannone per i disegni imperialistici di Londra e Parigi e di trattarla alla stregua di una colonia dell'«Africa centrale». Mentre rispondeva a un abile calcolo politico, questo modo di argomentare coglieva un aspetto reale del processo in corso: la crisi apertasi con la catastrofe della prima guerra mondiale e con lo sfacelo dell'Antico regime metteva in pericolo la stessa indipendenza del paese, che intanto veniva idealmente espulso dall'area della civiltà autentica. Ne risultava ulteriormente aggravato il problema del riconoscimento. Senza la duplice lotta per il riconoscimento non si possono comprendere la rivoluzione di ottobre e le forme che essa assume:

Questa spinta di grandi masse a far proprio ciò di cui fino a quel momento erano state private – la stima di sé, la partecipazione, la cultura – assunse le forme più disparate, e persino se Lenin l'avesse voluto difficilmente avrebbe potuto impedire che gli operai sottoponessero al loro controllo le fabbriche e che sempre più si parlasse di *socialismo*, che doveva essere realizzato mediante la nazionalizzazione dell'industria e che subito si sarebbe esteso vittoriosamente a tutto il mondo. Si diffuse rapidamente la rappresentazione in base alla quale nella rivoluzione si realizzava la grande rivolta di tutti gli schiavi contro tutti i padroni (Nolte 1987, p. 58).

Al di là della Russia, rivoluzioni di ispirazione socialista e marxista si verificano soprattutto in paesi in condizioni coloniali o semicoloniali, in situazioni in cui le differenze di classe tendono a configurarsi come differenze di casta, rendendo acuto il problema del riconoscimento già sul piano interno. Allorché poi le classi o caste superiori fanno causa comune o si alleano in funzione subalterna con i padroni coloniali, la dimensione interna si intreccia con la dimensione internazionale, che diviene tuttavia quella più rilevante.

A svolgere un ruolo essenziale nel movimento anticolonialista nel suo complesso è la rivendicazione del riconoscimento. Lenin lo mette bene in evidenza. Fra le varie definizioni di imperialismo che egli fornisce, una delle più significative è quella che lo caratterizza come la pretesa di «poche nazioni elette» di fondare il proprio «benessere» e il proprio primato sul saccheggio e sul dominio del resto dell'umanità (LO, 26; 403); esse si considerano come «nazioni modello» e attribuiscono a se stesse «il privilegio esclusivo di formazione dello Stato» (LO, 20; 417). Disgraziatamente, «gli europei dimenticano spesso che anche i popoli coloniali sono nazioni» (LO, 23; 61).

Questa carica discriminatrice e spesso apertamente razzistica si manifesta con particolare

chiarezza e virulenza in occasione delle guerre coloniali. Si tratta di conflitti nel corso dei quali «hanno perduto la vita centinaia di migliaia di uomini appartenenti ai popoli che gli europei soffocano» ma «sono morti pochi europei». E allora – prosegue sferzante il grande rivoluzionario – «si può parlare di guerre? No, a rigore, non si può parlare di guerre, e si può quindi tralasciare tutto questo». Le guerre coloniali non vengono considerate guerre per una ragione molto semplice: a subirle sono barbari che «non meritano nemmeno l'appellativo di popoli (sono forse popoli gli asiatici e gli africani?)» e che, in ultima analisi, vengono esclusi dalla stessa comunità umana (LO, 24; 417). Si comprende allora il poderoso impulso impresso dalla rivoluzione d'ottobre al movimento anticolonialista: gli abitanti dell'Asia e dell'Africa, «centinaia di milioni di esseri *umani*», ribellandosi contro il giogo impresso dalla metropoli capitalista, «hanno ricordato la loro volontà di essere *uomini* e non schiavi» (LO, 33; 316 e 318).

Abbiamo a che fare con una rivoluzione che si dispiega su scala planetaria e per un lungo periodo di tempo. Può essere interessante vedere in che modo, nelle zone liberate della Cina, i soldati dell'Armata rossa rispondono a Edgar Snow, che li interroga sulle ragioni della loro adesione alla lotta armata promossa dal Partito comunista prima contro i signori locali e poi contro gli invasori giapponesi:

L'Armata rossa mi ha insegnato a leggere e a scrivere. Nell'Armata ho imparato a trasmettere con la radio e a far centro al bersaglio col mio fucile. L'Armata rossa aiuta i poveri [...]. Qui tutti sono eguali. Non è mica come nei distretti bianchi dove i poveri sono schiavi dei proprietari terrieri e del Kuomintang (Snow 1967, p. 74).

Mentre lotta contro i nemici che ostacolano o bloccano il riconoscimento, il Partito comunista stimola la mobilità sociale e rende possibile il conseguimento del riconoscimento già al suo interno e all'interno dell'esercito da esso diretto.

7. Mao e l'*«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe»*

La duplice lotta per il riconoscimento assume una rilevanza particolare in un paese di antichissima civiltà come la Cina. A partire dalle guerre dell'oppio essa è costretta a subire un'infamia e un'umiliazione dopo l'altra, tanto che alla fine dell'Ottocento, a Shanghai, la concessione francese mette bene in mostra il cartello: «Vietato l'ingresso ai cani e ai cinesi». Ma il periodo più tragico di oppressione nazionale interviene nel Novecento, con l'intrecciarsi di guerra civile e aperta aggressione e invasione imperialista.

Al colpo di forza dell'aprile 1927, grazie al quale Chiang Kaishek può schiacciare a Shanghai la classe operaia cinese e infliggere perdite devastanti al Partito comunista, fa seguito il ripiegamento nelle campagne guidate da Mao Zedong, il quale si impegna a edificare e a difendere un potere «sovietico» in aree assediate e incessantemente attaccate dal Kuomintang. Con l'espandersi dell'invasione giapponese interviene una nuova fase. Incalzata dalla quinta campagna di «accerchiamento e annientamento» scatenata da Chiang Kaishek, nell'ottobre 1934 l'Armata rossa inizia la «Lunga Marcia» di migliaia di chilometri, sì per sfuggire agli inseguitori decisi a liquidarla integralmente e una volta per sempre, ma anche per raggiungere la regione del Nord-Ovest e di là promuovere e organizzare la resistenza contro l'aggressione dell'Impero del Sol Levante.

Si tratta senza dubbio di un'impresa epica, ma c'è un aspetto della sua grandezza che forse non è stato adeguatamente sottolineato. Mentre cercano di sfuggire ai loro inseguitori, i dirigenti dell'Armata rossa pensano a come inserirli almeno parzialmente nel largo fronte unito che si impone: è necessario ora fronteggiare il nuovo nemico che è sopraggiunto e che in modo sempre più netto si configura come il nemico principale. Sì – il 27 dicembre 1935 osserva Mao (1969-75, vol. 1, pp. 168 e 179) – «quando la crisi della nazione raggiunge un punto cruciale» ed essa rischia di essere schiavizzata dall'imperialismo giapponese, occorre prendere di mira in primo luogo gli invasori e i collaborazionisti, operando il passaggio dalla «rivoluzione agraria» alla

«rivoluzione nazionale» e la trasformazione della «repubblica degli operai e dei contadini» in «repubblica popolare». Il governo delle zone controllate dal Partito comunista cinese «non rappresenta soltanto gli operai e i contadini, ma tutta la nazione», e lo stesso Partito comunista «esprime gli interessi di tutta la nazione, e non degli operai e dei contadini soltanto».

È a partire da questa piattaforma che il Partito comunista appoggia o promuove il «movimento del 9 dicembre 1935», la cui parola d'ordine suona: «Stop alla guerra civile, unirsi per resistere all'aggressione straniera!». Ma in tal modo non si abbandona la lotta di classe e non si volgono le spalle alla parola d'ordine («trasformazione della guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria») che aveva presieduto alla rivoluzione d'ottobre e alla fondazione della Terza Internazionale? È intervenuto un mutamento radicale, e la lotta di classe rivoluzionaria consiste ora nella resistenza al tentativo dell'imperialismo giapponese di schiavizzare la nazione cinese nel suo complesso. Sicché, da campioni della rivoluzione che erano nella Russia del primo conflitto mondiale, nella Cina già investita da quello che poi sarà il secondo conflitto mondiale i fautori della guerra civile si sono trasformati in campioni della reazione e dell'imperialismo. E dunque: «La nostra parola d'ordine è combattere in difesa della patria contro gli aggressori. Per noi il disfattismo è un crimine» (Mao Zedong 1969-75, vol. 2, p. 204).

La piattaforma politica qui delineata è chiara. Ma sul piano più propriamente teorico non mancano le oscillazioni. Nel corso di un medesimo intervento (del 5 novembre 1938), per un verso si fa appello a «subordinare la lotta di classe all'attuale lotta nazionale contro il Giappone», per un altro verso si afferma: «nella lotta nazionale, la lotta di classe assume la forma di lotta nazionale; e in questa forma si manifesta l'identità fra le due lotte» (Mao Zedong 1969-75, vol. 2, p. 223). Questa seconda formulazione, che dà il titolo al paragrafo qui citato del testo di Mao e a questo paragrafo del mio libro, è più rigorosa: non è che «nella fase della rivoluzione democratica» e nazionale «la lotta fra il lavoro e il capitale ha dei limiti» (Mao Zedong 1969-75, vol. 1, p. 180). No, nella sua oppressione l'imperialismo giapponese non conosce distinzioni di classe e neppure di sesso; esso mira ad assoggettare l'intera nazione cinese (non solo il proletariato) a una condizione di schiavitù o semischiavitù. Non sono risparmiate le donne: costrette a prostituirsi ai militari giapponesi bisognosi di «conforto», diventano *comfort women*, sottoposte a schiavitù sessuale. Così stando le cose, la lotta contro l'imperialismo del Sol Levante è il modo concreto in cui, in una situazione ben determinata, principalmente si manifesta e divampa la lotta tra lavoro e capitale.

Siamo ricondotti all'analisi sviluppata da Marx a proposito dell'Irlanda: l'appropriazione della terra da parte dei coloni inglesi e la conseguente condanna del popolo irlandese alla deportazione e all'inedia fanno sì che «la questione della terra» (e del suo possesso), e dunque la «questione nazionale», si configuri come «la forma esclusiva della questione sociale». Naturalmente, come l'identità di «questione sociale» e «questione nazionale», anche l'«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe» è parziale, e non solo perché è limitata nel tempo. È lo stesso Mao a richiamare l'attenzione sulle tensioni tra le diverse classi e diversi partiti che costituiscono il fronte unito antigiapponese. Resta il fatto che in Cina, dopo l'invasione su larga scala effettuata dall'Impero del Sol Levante, lotta di classe e resistenza nazionale tendono a fare tutt'uno.

Concentrarsi sui compiti nazionali significa volgere lo spalle all'internazionalismo? Tutt'altro! Combattere e sconfiggere l'imperialismo giapponese è il modo concreto con cui i rivoluzionari cinesi possono contribuire alla causa della rivoluzione e dell'emancipazione nel mondo:

Nella guerra di liberazione nazionale, il patriottismo è perciò un'applicazione dell'internazionalismo [...]. Tutte queste azioni patriottiche sono giuste, non sono affatto contrarie all'internazionalismo ma ne sono precisamente l'applicazione in Cina [...]. Separare il contenuto dell'internazionalismo dalla forma nazionale è la prassi di coloro che non capiscono nulla d'internazionalismo (Mao Zedong 1969-75, vol. 2, pp. 205 e 218).

Siamo ora ricondotti all'analisi sviluppata in particolare da Engels: sottoposti com'erano all'oppressione nazionale, gli irlandesi e i polacchi oppressi erano realmente «internazionali» solo allorché erano «autenticamente nazionali».

La questione nazionale e coloniale finisce con l'irrompere nella stessa Europa, e anzi proprio qui (nella parte centro-orientale del continente) essa assume la sua configurazione più brutale. Conosciamo la tradizione di pensiero che già nell'Ottocento individua nell'espansionismo coloniale la soluzione della questione sociale. A tale tradizione si riallaccia Hitler, che si propone di edificare in Europa orientale un impero coloniale di tipo continentale. In particolare, negli immensi spazi asiatici della Russia dove, in seguito alla rivoluzione bolscevica, per riconoscimento pressoché unanime delle élite occidentali, è ritornata e infuria la barbarie, là la Germania è chiamata a riportare la civiltà con un'opera di colonizzazione energica o spietata.

La continuità con Rhodes balza agli occhi. Leggiamo *Mein Kampf*: la conquista economica di nuovi mercati non può in alcun modo sostituire l'espansione coloniale; è solo quest'ultima che consente di evitare un'«illimitata e dannosa industrializzazione», con il conseguente «indebolimento del ceto agricolo», l'ampliarsi della «massa del proletariato urbano» e l'irrompere di una «lacerazione politica delle classi» sociali; senza l'«acquisizione di nuova terra» anche il più grande «sviluppo economico» non sarebbe in grado di conseguire l'obiettivo che in primo luogo s'impone e che chiama a disinnescare il conflitto sociale e la lotta di classe nella madrepatria e metropoli capitalistica. Sì, «nella campagna [d'un tempo] non poteva esserci una questione sociale», dato che non era ancora intervenuta la «separazione tra lavoratori salariati e datore di lavoro» (Hitler 1939, pp. 255 e 348); ed è possibile cancellare questa separazione solo grazie a un'espansione coloniale e territoriale che consenta la trasformazione dei proletari in agricoltori e proprietari terrieri. Si tratta di scegliere tra «politica della terra e delle colonie e politica commerciale»; per restituire la salute all'organismo sociale, occorre ridimensionare il ruolo di «industria e commercio»; avendo presente il modello nordamericano, è necessario mettere in atto «una sana politica della terra mediante l'acquisizione di nuovi territori nella stessa Europa» (Hitler 1939, pp. 151-53).

Ancor prima della conquista del potere, i nazisti si avvalgono in particolare della rivista «Volk und Raum» al fine di propagandare la tesi per cui l'espansione della Germania a Est ha anche lo scopo di procedere alla «sproletarizzazione» (*Entproletarisierung*) del popolo tedesco (in Hildebrand 1969, p. 164). Più tardi, dopo lo scatenamento della guerra contro l'Unione Sovietica, il Terzo Reich teorizza, con Heinrich Himmler, il «socialismo del sangue buono», che dovrebbe garantire la terra e la sicurezza sociale ai coloni germanici e ariani, grazie alla decimazione e schiavizzazione degli «indigeni» (in Aly 2005, pp. 28-29). L'«imperialismo sociale» affacciatosi con chiarezza per la prima volta in Disraeli e successivamente espresso con grande efficacia da Rhodes, raggiunge il suo apice.

Possiamo allora ben comprendere il significato del Terzo Reich. Nel 1935 dimostra di averlo già colto l'Internazionale comunista: il fascismo (del Terzo Reich e dell'Impero del Sol Levante) mira alla «schiavizzazione dei popoli deboli», alla «guerra imperialistica di rapina» contro l'Unione Sovietica, alla «schiavizzazione» della Cina (Dimitrov 1976, pp. 96 e 144). Ai giorni nostri si è giustamente osservato che «la guerra di Hitler per il *Lebensraum* è stata la più grande guerra coloniale della storia» (Olusoga, Erichsen 2011, p. 327); è una guerra che mira alla riduzione di interi popoli a una massa di schiavi o semischiavi al servizio della presunta razza dei signori. Rivolgendosi il 27 gennaio 1932 agli industriali di Düsseldorf (e della Germania) e guadagnandosi definitivamente il loro appoggio per l'ascesa al potere, così Hitler (1965, pp. 75-77) chiarisce la sua visione della storia e della politica. Durante tutto l'Ottocento «i popoli bianchi» hanno conquistato una posizione di incontrastato dominio, a conclusione di un processo iniziato con la conquista dell'America e sviluppatosi all'insegna dell'«assoluto, innato sentimento signorile della razza bianca». Mettendo in discussione il sistema coloniale e provocando o aggravando la «confusione del pensiero bianco europeo», il bolscevismo fa correre una pericolo mortale alla civiltà. Se si vuole fronteggiare questa minaccia, occorre ribadire la «convinzione della superiorità e quindi del [superiore] diritto della razza bianca», occorre difendere «la posizione di dominio della razza bianca nei confronti del resto del mondo». È qui chiaramente enunciato un programma di controrivoluzione colonialista e schiavista. Se si vuol ribadire il

dominio planetario della razza bianca, occorre far tesoro della lezione che scaturisce dalla storia dell'espansionismo coloniale dell'Occidente: non bisogna esitare a far ricorso alla «più brutale mancanza di scrupoli», s'impone «l'esercizio di un diritto signorile (*Herrenrecht*) estremamente brutale». Cos'è questo «diritto signorile estremamente brutale» se non una sostanziale schiavitù? Nel luglio 1942, Hitler emana questa direttiva per la colonizzazione dell'Unione Sovietica e dell'Europa orientale:

Gli slavi devono lavorare per noi. Se non abbiamo più bisogno di loro, che muoiano pure [...]. L'istruzione è pericolosa. È sufficiente che sappiano contare sino a 100. È consentita solo l'istruzione che ci procura utili manovali [...]. Noi siamo i padroni (in Piper 2005, p. 529).

Nei suoi discorsi riservati e non destinati al pubblico Himmler (1974, pp. 156 e 159) parla esplicitamente di schiavitù: c'è assoluto bisogno di «schiavi di razza straniera» (*fremdvölkische Sklaven*) dinanzi ai quali la «razza dei signori» (*Herrenrasse*) non deve mai smarrire la sua «aura signorile» (*Herrentum*) e coi quali essa non deve in alcun modo mescolarsi o confondersi. «Se non colmiamo i nostri campi di lavoro di schiavi – in questa stanza posso definire le cose in modo netto e chiaro – di operai-schiavi che costruiscano le nostre città, i nostri villaggi, le nostre fattorie, senza riguardo alle perdite», il programma di colonizzazione e germanizzazione dei territori conquistati in Europa orientale non potrà essere realizzato. Il Terzo Reich diviene così il protagonista di una tratta degli schiavi messa in atto in tempi assai più stretti e quindi con modalità più brutali della tratta degli schiavi propriamente detta (Mazower 2009, pp. 309 e 299).

È questo progetto, che comporta la riduzione in condizioni di schiavitù o semischiavitù non solo del proletariato ma di intere nazioni, che il nuovo potere sovietico è chiamato a fronteggiare. Si profila già all'orizzonte la «Grande guerra patriottica» che trova il suo momento più cruciale e più epico a Stalingrado. La lotta di un intero popolo per sfuggire al destino di schiavizzazione cui è stato condannato non può non essere definita una lotta di classe; ma si tratta di una lotta di classe che assume la forma di guerra di resistenza nazionale e anticoloniale.

Ciò vale anche per un paese come la Polonia. Come in Unione Sovietica, anche qui il Terzo Reich si propone di liquidare in blocco l'intellettualità, gli strati sociali suscettibili di organizzare la vita sociale e politica, di mantenere in vita la coscienza nazionale e la continuità storica della nazione; in tal modo i paesi assoggettati, le nuove colonie, potranno erogare forza-lavoro servile in grande quantità, senza che nessuno intralci tale processo. Elemento costitutivo dell'intellettualità da annientare sono in URSS i comunisti, mentre un ruolo importante svolge in Polonia il clero cattolico; comune a entrambi i paesi è la presenza di ebrei, che sono intellettuali inguaribilmente sovversivi agli occhi di Hitler e per i quali l'unica soluzione può essere quella «finale». Sono queste le condizioni per edificare in Europa centro-orientale le Indie tedesche, chiamate a essere una riserva inesauribile di terra, di materie prime e di schiavi al servizio della razza dei signori: la lotta contro questo impero, fondato su una divisione internazionale del lavoro che prevede il ritorno della schiavitù in forma appena camuffata, la lotta contro tale controrivoluzione colonialista e schiavista, è una lotta di classe per eccellenza.

Ben diversamente argomenta lo storico inglese che già conosciamo e che così confuta Marx: il Novecento non è stato affatto «il secolo della lotta di classe»; il Terzo Reich ha promosso la guerra a Est come la «grande guerra razziale» (per usare l'espressione di Hermann Göring), e dunque «le divisioni etniche» si sono rivelate «più importanti delle presunte ostilità tra proletariato e borghesia» (Ferguson 2006, pp. xxxvii e xlii). Non ci sono dubbi, anche Himmler (1974, p. 201) descrive e celebra la campagna contro l'URSS come «una primitiva, originaria, naturale lotta di razza». A sua volta, se anche finisce con l'allearsi coi «gialli» giapponesi, Hitler pretende di essere il campione della razza bianca. Sino al punto che la Spagna conquistata da Franco è ai suoi occhi la Spagna finalmente ritornata «in mano bianca», e ciò nonostante che alla vittoria abbiano contribuito in misura rilevante le truppe coloniali marocchine (Hitler 1965, p. 753). Ma, se questa chiave di lettura è valida, dovremmo leggere quali scontri esclusivamente etnici o razziali tutti i conflitti internazionali, dalle guerre coloniali alle guerre mondiali, dalla guerra di indipendenza degli USA alle guerre risorgimentali dell'Italia. Nel 1883, pubblicando *La*

lotta di razza, Gumpłowicz si contrappone a Marx e alla teoria della lotta di classe; in modo analogo ai giorni nostri argomenta uno degli storici più acclamati del nostro tempo.

9. Una lotta di classe onnipresente e introvabile

È vero che, mentre si svolgono gli avvenimenti di cui qui tratta, anche all'estrema sinistra non sono pochi coloro che trovano difficoltà a leggerli alla luce della teoria marxiana della lotta di classe. Il dileguare impreveduto e inaudito dalla «guerra civile mondiale» non manca di suscitare disorientamento. La politica di fronte unito, lanciata nel 1935 dall'Internazionale comunista, cerca di isolare le potenze imperialiste all'offensiva, quelle che, giunte tardi all'appuntamento coloniale, aspirano a colmare il ritardo facendo ricorso a un supplemento di brutalità e sottoponendo anche popoli di antica civiltà all'assoggettamento e persino alla schiavizzazione. Ma tale politica di fronte unito, che sembra non mettere in discussione il capitalismo in quanto tale e neppure l'imperialismo in quanto tale, appare come «il ripudio della lotta di classe» agli occhi di Trotskij (1988, p. 903 = Trotskij 1968, p. 185). In modo analogo argomentano i suoi seguaci in Cina, che rimproverano a Mao e ai comunisti cinesi di aver «abbandonato le loro posizioni di classe». La denuncia è contenuta in una lettera inviata al grande e rispettato scrittore Lu Xun (2007, pp. 193 e 196), il quale però risponde sdegnato di voler continuare a essere al fianco di coloro che «combattono e versano il loro sangue per l'esistenza dei cinesi di oggi». È una visione che qualche tempo dopo trova la sua consacrazione nella formula di Mao dell'identità nella Cina del tempo di lotta nazionale e lotta di classe.

È un dibattito che continua ai giorni nostri. Sono a loro modo illuminanti le parole con cui il più autorevole biografo di Trotskij descrive e commenta la fondazione della Quarta Internazionale, che vede la luce l'anno prima dello scoppio della seconda guerra mondiale:

Il 18 ottobre 1938, in un discorso registrato per i compagni americani, [Trotskij] affermava:

«Permettetemi una predizione! Nei dieci anni che verranno, il programma della Quarta Internazionale diventerà la guida di milioni di uomini, e milioni di rivoluzionari sapranno prendere d'assalto il cielo e la terra».

Impossibile non riconoscere che tale previsione è stata crudelmente smentita e ch'egli peccava come minimo di eccesso di ottimismo (Broué 1991, p. 726).

La previsione di Trotskij si è rivelata del tutto priva di fondamento? In realtà, a partire da Stalingrado e dalla disfatta subita dal progetto del Terzo Reich (e dall'analogo progetto coltivato in Asia dall'Impero del Sol Levante) di riprendere, radicalizzare ed estendere l'area di applicazione della tradizione coloniale, si è sviluppata una gigantesca ondata di rivoluzioni anticoloniali che ha modificato in modo radicale la configurazione del pianeta. Sennonché Trotskij – osserva il suo biografo – pensava la seconda guerra mondiale «per analogia con la prima» e gli sconvolgimenti che avrebbero fatto seguito alla nuova conflagrazione bellica per analogia con l'ottobre 1917 (Broué 1991, p. 727). Ecco toccato, o almeno sfiorato il punto centrale: gli sconvolgimenti rivoluzionari previsti da Trotskij si sono ben verificati, ma non secondo le modalità da lui immaginate; la lotta di classe ha divampato, ma non nelle forme assunte nei decenni precedenti.

Si è assistito anzi a un vero e proprio capovolgimento: agitando la parola d'ordine della trasformazione della guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria, nell'ottobre 1917 i bolscevichi giungono al potere in Russia; ma nei decenni successivi essi riescono a conservarlo, prima promuovendo il processo di consolidamento industriale e militare del paese e poi stimolando e dirigendo la guerra di resistenza nazionale. In paesi come la Jugoslavia, l'Albania, la Cina (e più tardi in Vietnam, Cuba ecc.), i partiti comunisti giungono al potere, mettendosi alla testa della lotta di resistenza e di liberazione nazionale. Alla rivoluzione dal basso si intreccia la rivoluzione dall'alto in un paese come l'India dove è lo stesso potere coloniale, ormai alquanto indebolito a causa della nuova costellazione internazionale, ad abdicare, al fine anche di evitare

rivoluzioni dal basso ben più radicali. Tali sconvolgimenti finiscono con l'avere un impatto anche negli USA: il crollo dell'Antico regime fondato sulla gerarchia razziale e sulla *white supremacy* non può essere pensato senza l'ondata che, investendo i popoli coloniali, coinvolge gli stessi afroamericani.

Anche in alcuni paesi capitalistici più o meno sviluppati, quali la Francia e la Grecia, la rivoluzione si configura quale guerra di liberazione nazionale con la partecipazione massiccia e, nel secondo caso, con la direzione del Partito comunista che sembra sul punto di conquistare il potere e di avviare trasformazioni di tipo socialista.

Nei paesi dell'Asse continua a essere valida la parola d'ordine della trasformazione della guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria, ma tale trasformazione ha luogo nella misura in cui gli elementi più avanzati, ad esempio in Germania e in Italia, si schierano coi movimenti di resistenza e di liberazione nazionale in Unione Sovietica, in Jugoslavia, Albania, Grecia ecc. E cioè, con un rovesciamento radicale rispetto al primo conflitto mondiale, nel corso del secondo l'impegno rivoluzionario e la lotta di classe rivoluzionaria comportano, in un modo o nell'altro, l'appoggio a movimenti di resistenza e di liberazione nazionale.

Di particolare interesse è il caso dell'Italia. Dopo essere entrato in guerra agitando parole d'ordine esplicitamente imperialiste (la conquista del posto al sole, il ritorno dell'impero «sui colli fatali di Roma» ecc.), al momento della sua caduta Mussolini lascia il paese non solo ormai prostrato e disfatto, ma anche in larga parte controllato da un esercito di occupazione, che tende a trattare l'ex alleato come un popolo coloniale. Rivelatrice è la nota di diario di Goebbels (1992, pp. 1951-52) dell'11 settembre 1943: «A causa della loro infedeltà e del loro tradimento, gli italiani hanno perduto qualsiasi diritto a uno Stato nazionale di tipo moderno. Devono essere puniti severissimamente, come impone la legge della storia». In effetti, agli occhi di alcuni caporioni nazisti gli italiani diventano dei «negroidi», coi quali occorre evitare la contaminazione sessuale e che, a guerra finita, devono essere utilizzati «come lavoratori al servizio dei tedeschi» (Schreiber 2000, pp. 22-24).

E cioè, anche l'ex alleato finisce col dover lottare contro il pericolo di assoggettamento coloniale a opera del Terzo Reich; mettendosi alla testa della lotta di liberazione nazionale, il Partito comunista riesce a realizzare importanti trasformazioni politiche e sociali, a diffondersi capillarmente e a guadagnare consensi così ampi da incarnare per qualche tempo, agli occhi di una larga opinione pubblica internazionale, la lezione gramsciana della lotta per la conquista dell'egemonia.

In conclusione, ben lungi dall'essere smentita, la previsione formulata da Trotskij nel 1938 ha avuto la più clamorosa conferma storica: i decenni che seguono, in quanto a rivoluzioni e a lotte di classe, sono fra i più ricchi della storia mondiale; ma le forme imprevedute e inedite assunte dalle lotte di classe e dalle rivoluzioni hanno fatto sì che molti non le abbiano percepite. Come talvolta avviene, la foresta particolarmente fitta ha impedito la vista degli alberi a lungo ricercati e agognati.

10. Dal partito bolscevico mondiale allo scioglimento dell'Internazionale

Nel corso del Novecento, la presa di coscienza del carattere sempre nazionalmente determinato del processo rivoluzionario ha luogo attraverso un percorso faticoso e contraddittorio. A prevalere, dopo la rivoluzione di ottobre e la fondazione della Terza Internazionale, è la lettura binaria del conflitto su scala mondiale. Sono significativi a questo riguardo gli Statuti approvati dal II Congresso, il 4 agosto 1920. A partire dal presupposto che «l'emancipazione dei lavoratori non è un problema locale né nazionale ma internazionale» e che l'obiettivo da perseguire è la «repubblica sovietica internazionale», essi sottolineano il carattere «rigorosamente centralizzato» dell'organizzazione e concludono: «L'Internazionale comunista deve realmente e nei fatti rappresentare un partito comunista unitario in tutto il mondo. I partiti che operano in ciascun Paese non sono che singole sezioni di essa» (Agosti 1974-79, vol. 1.1, pp. 277-78). È una visione che trova il suo compimento quattro anni dopo, in occasione del V Congresso, che invita alla

creazione di un «partito bolscevico mondiale, omogeneo e pervaso dalle idee leniniste». Successivamente, il Comitato esecutivo ribadisce:

Il partito mondiale del leninismo deve essere fuso in un unico blocco, non già per disciplina meccanica, bensì per unità di volontà e d'azione [...]. Ogni partito deve dedicare le proprie forze migliori alla direzione internazionale. Bisogna far comprendere alle masse più larghe che nell'epoca attuale è possibile vincere le grandi battaglie, economiche e politiche, della classe operaia soltanto se essa è guidata da un solo centro, agente su scala internazionale (in Degras 1975, vol. 2, pp. 175 e 225).

Avviene però che le esigenze concrete della lotta politica stimolino una prassi che è in netta contraddizione con la teoria. Inizialmente, per un certo periodo, i Congressi dell'Internazionale incalzano l'uno dopo l'altro, a ritmo pressoché annuale: 1919 il primo, 1920 il secondo, 1921 il terzo, 1922 il quarto, 1924 il quinto. C'è poi un diradarsi: il 1928 il sesto, il 1935 il settimo e ultimo. E ben si comprende che il VII Congresso sia anche l'ultimo. Esso ha al suo centro la questione nazionale, come emerge con forza dal rapporto di Dimitrov (1976, pp. 153-54), il quale chiama a farla finita con un internazionalismo che non sa «acclimatarsi» e mettere «radici profonde nella terra natale», che sfocia persino nel «nichilismo nazionale» e che dunque risulta del tutto incapace di mettersi alla testa di una lotta per la «salvezza della nazione». Non a caso il VII Congresso si svolge mentre in Cina il Partito comunista chiama al superamento della guerra civile e all'unità nazionale e mentre l'avvento di Hitler fa prevedere l'acutizzarsi della questione nazionale anche in Europa.

Ora è chiaro che nelle diverse situazioni nazionali il conflitto sociale può assumere le configurazioni più diverse e si verifica ogni volta un intreccio peculiare di molteplici contraddizioni, che chiamano in causa i più diversi soggetti sociali. Risulta così sempre più inadeguato lo strumento organizzativo tradizionale (l'Internazionale) in cui a lungo si è riconosciuto il movimento operaio. A fondamento di tale tradizione agisce in misura più o meno forte la visione che già conosciamo: la rivoluzione socialista sembra scaturire da un'unica contraddizione, quella che vede contrapporsi sul piano mondiale due blocchi omogenei, la borghesia e il proletariato; ed è una visione che trova la sua espressione più concentrata nella Terza Internazionale, che tende a presentarsi come un «partito bolscevico mondiale», organizzato e centralizzato in modo ferreo al di là dei confini nazionali e statali. Una volta superata questa visione, lo scioglimento della Terza Internazionale è una conseguenza obbligata: esso non risponde solo a un calcolo politico, che pure non manca (il desiderio di consolidare la coalizione antifascista, agevolando in ogni paese la formazione di fronti popolari con la partecipazione dei partiti comunisti, ora più difficilmente sospettabili di essere semplici pedine di Mosca); è più importante il ruolo svolto dalla presa di coscienza della concreta dialettica del processo rivoluzionario.

È un fatto: nessuna Internazionale ha mai realizzato una rivoluzione. Ciò vale per l'Associazione internazionale degli operai fondata da Marx nel 1864. Sei anni dopo, mentre è in corso la guerra franco-prussiana, essa fa appello agli «operai francesi» a non abbandonarsi a illusioni rivoluzionarie, a tener conto dei reali rapporti di forza e soprattutto a non lasciarsi «sviare dalle memorie nazionali del 1792» (MEW 17; 277-78). Alla luce degli sviluppi successivi la messa in guardia si rivela ragionevole. E, tuttavia, il movimento sfociato nella Comune di Parigi si sviluppa secondo una dialettica autonoma, e a partire dall'intrecciarsi della contraddizione borghesia/proletariato con la crisi nazionale provocata dall'evidenziarsi del progetto espansionistico prussiano e dall'incapacità della borghesia francese di fronteggiarlo.

La rivoluzione d'ottobre scoppia sull'onda della denuncia del «tradimento» della Seconda Internazionale. Tre anni dopo Lenin traccia un bilancio storico e teorico che mette in evidenza un punto essenziale: una situazione rivoluzionaria presuppone contraddizioni così molteplici e acute da provocare «una crisi di tutta la nazione (che coinvolga cioè sfruttati e sfruttatori)» (LO 31; 74). E cioè, i bolscevichi hanno vinto in ultima analisi perché si sono rivelati l'unica forza politica capace di dare una risposta allo sfacelo economico, politico e sociale provocato dalla guerra e dal crollo dell'Antico regime.

Fondata nel 1919 allo scopo esplicito di propagare la rivoluzione russa anche all'Occidente, la Terza Internazionale non riesce in nessun caso a essere all'altezza del suo programma. Sì, una gigantesca ondata rivoluzionaria si sviluppa a partire dalla disfatta inflitta al progetto hitleriano di edificare le «Indie tedesche» in Europa orientale e divampa a livello planetario sino alla dissoluzione del sistema coloniale; ma questa ondata ha luogo solo dopo lo scioglimento dell'Internazionale decretato da Stalin nel 1943 ed è alimentata da rivoluzioni che, contrariamente alle attese del 1919, vedono fondersi indissolubilmente conflitto sociale e conflitto nazionale.

Infine, è appena il caso di dire che la Quarta Internazionale si rivela solo come la replica farsesca della tragedia della Terza.

A questo punto conviene riflettere su una formulazione del Marx più maturo, secondo il quale dall'acutizzarsi della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione discende non una singola rivoluzione, bensì «un'epoca di rivoluzione sociale» (MEW, 13; 9): nell'ambito di tale epoca si sviluppano processi rivoluzionari diversi e peculiari, ognuno dei quali può essere spiegato solo a partire da una specifica costellazione nazionale e da un intreccio di contraddizioni di volta in volta diverso. Ciò vale per la rivoluzione borghese. Secondo il *Manifesto* essa scoppia allorché «i rapporti feudali di proprietà» entrano in contraddizione con le «forze produttive ormai sviluppatesi» (MEW, 4; 467). Se questa legge storica la facciamo valere paese per paese, vediamo che in nessun caso ci imbattiamo nella rivoluzione borghese «pura». In Francia, dove il capitalismo è ancora poco sviluppato e dove, ancora nel 1850, per riconoscimento dello stesso Marx, domina l'agricoltura (MEW, 7; 79), la rivolta del Terzo Stato nel 1789 è preceduta dalla fronda antiassolutistica e filo feudale dei Parlamenti (un'istituzione tipica dell'Antico regime) ed è seguita dall'intervento massiccio sulla scena politica di masse popolari che conseguono obiettivi assai avanzati (abolizione della schiavitù nera a Santo Domingo, introduzione dell'obbligo scolastico nella metropoli ecc.), scontrandosi duramente con la borghesia. In diversi paesi il rovesciamento dell'Antico regime passa attraverso una rivoluzione nazionale: si pensi al Risorgimento italiano o alla Germania dove, secondo l'analisi già vista di Engels, la rivoluzione borghese comincia ad affermarsi con gli anni 1808-13, a partire cioè dalla lotta contro l'occupazione napoleonica, imposta da un paese che pure aveva alle spalle la rivoluzione francese. Non meno impura si rivela la rivoluzione borghese nei due paesi classici della tradizione liberale. Non si vede perché la rivoluzione anticapitalistica debba essere contrassegnata da una maggiore purezza.

In conclusione, potremmo dire che il modello organizzativo dell'Internazionale si è rivelato inadeguato per il fatto che esso faceva spesso riferimento a una lotta di classe pura che si è verificata assai di rado ed era per lo più alimentato dall'attesa di una rivoluzione socialista pura, che non si è mai verificata e non si verificherà mai. Ciò non significa che non si avverta più l'esigenza della solidarietà internazionalistica tra coloro che, in un modo o nell'altro, subiscono un sistema fondato sullo sfruttamento, l'oppressione e la legge del più forte; restano però da indagare le forme che tale solidarietà può concretamente assumere.

VII. Lenin 1919: «la lotta di classe ha cambiato le sue forme»

1. Lenin, l'operaio belga e il cattolico francese

Abbiamo visto la rivoluzione spostarsi nel corso del Novecento da Ovest a Sud-Est. Che cosa avviene nei paesi che, richiamandosi al *Manifesto del partito comunista* e alla teoria della lotta di classe, si scuotono di dosso l'Antico regime capitalista o avviato sulla via del capitalismo? Agli inizi degli anni Venti, nella Russia sovietica si verifica un episodio sintomatico. La crisi continua a pesare in modo grave: come fronteggiarla? Fra i simpatizzanti della rivoluzione bolscevica è in quel momento a Mosca una dottoressa francese, Madeleine Pelletier, che visita in lungo e in largo la città ed è colpita dallo scarso attaccamento al lavoro degli operai (Flores 1990, p. 29). È un'impressione confermata nel 1927 dalla testimonianza di un eminente filosofo, e cioè di Walter Benjamin (2007, pp. 34-35):

Nemmeno nella capitale della Russia c'è, malgrado ogni «razionalizzazione», il senso di un valore del tempo. Il «Trud», l'istituto sindacale del lavoro, a mezzo di manifesti murali ha condotto [...] una campagna per la puntualità [...] «Il tempo è denaro»; per accreditare una parola d'ordine così strana si è fatto ricorso, nei manifesti, persino all'autorità di Lenin. Tanto una tale mentalità è estranea ai russi. Su tutto prevale il loro istinto giocoso [...]. Se, ad esempio, per le strade si gira la scena di un film, essi dimenticano perché e dove vanno, si accodano alla troupe per delle ore e arrivano al lavoro frastornati. Nella gestione del tempo il russo resterà fino all'ultimo «asiatico».

E cioè, le misure nel frattempo varate dal potere sovietico, al fine di migliorare l'efficienza lavorativa, non hanno prodotto grandi risultati. E, tuttavia, esse sin dagli inizi sono contestate da un operaio belga anche lui simpatizzante della rivoluzione, N. Lazarević, che si trova nella capitale russa: egli denuncia l'intensificazione dei ritmi che ai suoi occhi, a parità di salario, può essere sinonimo solo di sfruttamento; invita pertanto alla lotta di classe e allo sciopero ma finisce con l'essere espulso dal paese (Flores 1990, p. 42).

Per l'operaio occidentale giunto nella Russia sovietica al fine di collaborare alla costruzione della nuova società, l'avvento al potere dei bolscevichi (su cui senza dubbio forte è l'influenza della classe operaia) non comporta alcun mutamento nelle modalità della lotta di classe. In modo ben diverso argomenta Lenin, che a partire dall'ottobre 1919 più volte sottolinea: «La lotta di classe continua; ha soltanto cambiato le sue forme» (LO, 30; 47; LO, 31; 278). Occorre non perdere di vista «la differenza essenziale fra la lotta di classe del proletariato in uno Stato capitalista «e la lotta economica del proletariato in uno Stato che non riconosce la proprietà privata sulla terra e sulla maggioranza delle grandi aziende e in cui il potere politico si trova nelle mani del proletariato» (LO, 33; 167).

Lazarević non è isolato. Egli è in rapporti di comunanza ideologica e di amicizia con un fervente cattolico francese, Pierre Pascal, che così interpreta e saluta la rivoluzione bolscevica di cui è testimone:

Spettacolo unico e inebriante: la demolizione d'una società. Si stanno realizzando il quarto salmo dei vesperi domenicali e il Magnificat: i potenti rovesciati dal trono e il povero riscattato dalla miseria [...]. I ricchi non ci sono più: solo poveri e poverissimi. Il sapere non conferisce né privilegio né rispetto. L'ex operaio promosso direttore dà ordini agli ingegneri. Alti e bassi salari s'accostano. Il diritto di proprietà è ridotto agli effetti personali. Il giudice non è più tenuto ad applicare la legge, se il proprio senso d'equità proletaria la contraddice (in Furet 1995, p. 129).

Balza subito agli occhi che qui, più che come un'emergenza dolorosa, la miseria generalizzata è vissuta come condizione di pienezza spirituale. Ben si comprende che Pascal non avverta alcun bisogno di rilanciare la produzione. Anzi, egli guarda con sospetto i tentativi di rimettere ordine nelle fabbriche e condanna coloro i quali predicano «l'ammirazione dei capi, l'obbedienza, la disciplina, tutte virtù che sono fin troppo diffuse nel popolo e che sono i più grandi ostacoli alla rivoluzione» (in Flores 1990, pp. 42-43). Opposto è l'orientamento di Lenin, che nell'ottobre 1920 dichiara: «Noi vogliamo trasformare la Russia da paese misero e povero in paese ricco»; s'impone dunque «un lavoro organizzato», «un lavoro cosciente e disciplinato», al fine di assimilare e mettere in pratica «le ultime conquiste della tecnica» (LO, 31; 283-84). La lotta di classe, nelle forme nuove da essa assunte, esige che si ponga fine alla situazione di miseria e devastazione, in modo da migliorare le condizioni di vita del popolo, consolidare la base sociale di consenso del potere sovietico e non esporlo indifeso alla pressione economica e militare dell'imperialismo.

2. «Ascetismo universale» e «rozzo egualitarismo»

Come definire il contrasto tra le due visioni che sta emergendo? L'assillo della produzione e della ricchezza materiale si contrappone al perseguimento di valori più spirituali e di una comunità spiritualmente più ricca in quanto più armonica e coesa? Nello stesso intervento (dell'ottobre 1920) in cui lancia l'appello a trasformare la Russia in un «paese ricco», Lenin sottolinea la necessità di farla finita con una società così ottusamente chiusa nei suoi egoismi privati che «nessuno badava se c'erano dei vecchi e degli infermi [ridotti alla fame], se il peso della casa ricadeva per intero sulla donna, ridotta perciò in uno stato di oppressione e di asservimento» (LO, 31; 283). L'urgenza di introdurre relazioni intersoggettive spiritualmente più ricche è avvertita con forza anche dal leader sovietico, il quale però ritiene che tale problema non possa essere adeguatamente risolto senza lo sviluppo delle forze produttive. Oltre quindici anni dopo, avvalendosi anche del ricordo delle sue esperienze di governo, Trotskij (1988, p. 838 = Trotskij 1968, p. 134) scriverà: «L'emancipazione vera e propria della donna è impossibile sul piano della 'miseria socializzata'. La lotta di classe per riordinare e rilanciare l'apparato produttivo è anche una lotta per l'emancipazione della donna (e per garantire il diritto alla vita ai «vecchi» e agli «infermi»). Per dirla con *Il capitale*, il «regno della necessità» è tanto più imperioso e costrittivo e pesa tanto più negativamente sulla vita (anche spirituale) degli uomini e delle donne, quanto meno sviluppate sono le forze produttive e la ricchezza sociale (MEW, 25; 828).

Diverso e contrapposto è l'orientamento di Pascal, che è un fervente cristiano e ai cui occhi la lotta di classe rivoluzionaria è la riscossa degli umili e dei reietti. Questa, però, è la visione anche dell'operaio belga, Lazarević, e in realtà di non pochi seguaci o simpatizzanti del bolscevismo, che sono ben lontani dal cristianesimo e che tuttavia fanno fatica anche loro a riconoscersi nelle misure con le quali il nuovo potere cerca di riorganizzare e rilanciare l'apparato industriale. E, dunque, si assiste a un contrasto non tra devoti e nemici del feticcio della ricchezza, non tra coloro che sono sordi e coloro che sono sensibili ai valori spirituali, e neppure a un contrasto tra atei e cristiani. No, a contrapporsi sono in ultima analisi marxisti e populisti, i quali ultimi sono inclini a condannare la ricchezza e il «lusso» in quanto tali quale stile di vita proprio di classi avvezze allo sperpero e alla dissolutezza.

Proprio per questo essi si concentrano esclusivamente sul problema della distribuzione della ricchezza, trascurando del tutto l'obiettivo (essenziale per Marx ed Engels) dello sviluppo delle

forze produttive: la lotta di classe rivoluzionaria sta qui a significare la realizzazione dell'eguaglianza (verso il basso) e la scarsa considerazione per la ricerca del benessere. In questa sua configurazione il populismo può esercitare una forza di attrazione ben al di là dei circoli cristiani. Secondo il *Manifesto del partito comunista*, non c'è «nulla di più facile che dare all'ascetismo cristiano una mano di vernice socialista»; non a caso i «primi moti del proletariato» sono spesso caratterizzati da rivendicazioni all'insegna di «un ascetismo universale e un rozzo egualitarismo» (MEW, 4; 484 e 489).

In realtà, il fenomeno di cui ci stiamo occupando ha un'estensione spaziale e temporale ben superiore a quella suggerita da Marx ed Engels. Le grandi rivoluzioni popolari, i sommovimenti di massa delle classi subalterne tendono a stimolare un populismo spontaneo e ingenuo, che si attende o celebra la riscossa di coloro che occupano l'ultimo gradino della gerarchia sociale, la riscossa dei poveri e dei «poveri nello spirito». Nella Francia del 1789, prima ancora dell'assalto alla Bastiglia, già a partire dalla riunione degli Stati generali e dall'agitazione del Terzo Stato, si richiama «nell'animo popolare l'antico millenarismo, l'ansiosa attesa della rivincita dei poveri e della felicità degli umiliati: la mentalità rivoluzionaria ne sarà tutta profondamente impregnata» (Furet, Richet 1980, p. 85). Nella Russia del febbraio 1917 vediamo circoli cristiani salutare la caduta dello zarismo come la sconfitta del «male», del «peccato» che «aveva spaccato il popolo dividendolo in ricchi e poveri»; la nuova società «sarebbe stata riorganizzata sulla base di atteggiamenti più cristiani». Sarebbe sorta «una nuova comunità spirituale, al di sopra di ogni distinzione di classe e di partito», una comunità che avrebbe visto il dileguare ovvero la soppressione di ogni manifestazione della precedente opulenza viziosa e dissoluta: fra l'altro, non ci sarebbe stato più posto per gli alcolici (Figes 2000, p. 434). Ecco dunque il «rozzo egualitarismo» intrecciarsi con l'«ascetismo universale» e coatto; ma non molto diverse sono le speranze che Pascal ripone nella rivoluzione d'ottobre.

I bolscevichi non sono immuni da questa visione del mondo o da questo stato d'animo. La catastrofe provocata prima dalla guerra mondiale e poi dalla guerra civile comporta una crisi di spaventose proporzioni anche sul piano finanziario: in pratica la moneta cessa di esistere come elemento dell'economia sovietica; alloggi, trasporti, istruzione, pasti aziendali sono gratuiti, i salari sono pagati in natura, il tutto naturalmente a un livello molto basso e, nella migliore delle ipotesi, di miseria dignitosa. Sennonché, dopo essere stata avvertita con sgomento e angoscia, tale situazione finisce con l'essere trasfigurata: è l'agognato dileguare del denaro (simbolo della polarizzazione sociale e della ricchezza dissoluta), è il tramonto all'*auri sacra fames*, è l'avvento del comunismo, e sia pure di un «comunismo di guerra», con tutti i limiti che le circostanze impongono (Carr 1964, pp. 668-70).

Nel 1936-37 Trotskij (1988, p. 854 = 1968, p. 150) ricorderà criticamente «le tendenze ascetiche dell'epoca della guerra civile», diffuse tra i comunisti. Ma sarà un militante di base a descrivere nel modo più efficace, negli anni Quaranta, il clima spirituale dominante nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione d'ottobre, il clima emerso dall'orrore suscitato dalla guerra provocata dalla contesa imperialistica per il saccheggio delle colonie, per la conquista dei mercati e delle materie prime, dalla caccia capitalistica al profitto e al superprofitto:

Noi giovani comunisti eravamo tutti cresciuti nella convinzione che il denaro fosse stato tolto di mezzo una volta per tutte [...]. Se ricompariva il denaro, non sarebbero ricomparsi anche i ricchi? Non ci trovavamo su una china scivolosa che ci riportava al capitalismo? (in Figes 2000, p. 926).

Dati questi presupposti, l'avvento del baratto rappresentava un progresso, per lo meno sul piano spirituale. È un clima che non scompare immediatamente col comunismo di guerra. Lo testimonia un testo straordinario di Lenin del 6-7 novembre 1921:

Quando trionferemo su scala mondiale utilizzeremo l'oro per edificare pubbliche latrine nelle vie di alcune delle più grandi città del mondo. Questo sarebbe l'impiego più «giusto» e più evidentemente edificante che si possa fare dell'oro, per le generazioni che non hanno scordato come per l'oro furono massacrati dieci milioni di uomini e altri trenta furono storpiati nella «grande» guerra «liberatrice» del 1914-1918 [...]; e come per questo stesso oro ci si prepara a massacrare certamente venti milioni di uomini e

a storpiane sessanta in una guerra [che si approssima].

Però, per quanto «giusto», per quanto utile, per quanto umano sarebbe questo impiego dell'oro [...], ora occorre risparmiare l'oro nella RSFSR [nella Russia sovietica], venderlo quanto più caro è possibile, servirsene per acquistare al miglior prezzo possibile. Chi vive tra i lupi impara a ululare (LO, 33; 96).

Sì, si è già cominciati a imboccare la via della Nuova politica economica, della Nep, e tuttavia l'economia mercantile, l'oro e il denaro continuano a essere guardati con sospetto in quanto intrisi del fango e del sangue delle trincee della prima guerra mondiale. Dà altresì da pensare la riflessione autocritica con cui, il 17 ottobre 1921, Lenin motiva la necessità di lasciarsi alle spalle il comunismo di guerra:

In parte sotto l'influenza dei problemi militari abbattutisi su di noi e della situazione apparentemente disperata nella quale si trovava la repubblica, alla fine della guerra imperialistica, sotto l'influenza di queste e di numerose altre circostanze, noi commetteremo l'errore di voler passare alla *produzione e alla distribuzione su basi comuniste*. Decidemmo che i contadini ci avrebbero fornito il pane necessario attraverso il sistema dei prelevamenti, e noi a nostra volta lo avremmo distribuito agli stabilimenti e alle fabbriche, ottenendo così *una produzione e una distribuzione a carattere comunista* (LO, 33; 48).

Ho evidenziato col corsivo l'affermazione ripetuta che qui mi propongo di discutere. In altre occasioni Lenin non ha difficoltà a descrivere con crudezza il reale significato della pratica dei prelevamenti o requisizioni forzate delle «derrate» considerate «eccedenti» e comunque «necessarie per coprire le spese dell'esercito e per nutrire gli operai» e pagate «con carta moneta» di problematico valore (LO, 32; 322). È una pratica che si scontra e non può non scontrarsi con la resistenza sorda, aspra o violenta dei contadini. Certo, data la crisi gravissima degli scambi città-campagna, ben anteriore alla conquista del potere da parte dei bolscevichi, col calo della produzione agricola e l'accaparramento delle scarse risorse alimentari disponibili, la sopravvivenza degli abitanti delle città e dei soldati passa attraverso misure assai radicali, largamente condivise dai diversi partiti in conflitto e persino da quelli ispirati da un'ideologia liberista (Losurdo 2008, p. 98). E, tuttavia, cosa hanno di comunista la miseria generalizzata e disperata e le requisizioni effettuate facendo leva direttamente o indirettamente sulla forza delle armi? Sì, sono dileguati l'interesse personale e il calcolo mercantile, ma basta questo per definire comunista una misura che è chiaramente dettata dalla guerra e alla quale tendono a fare ricorso anche paesi di orientamento ideale e politico ben diverso? O forse la trasfigurazione populistica dell'«ascetismo universale» e del «rozzo egualitarismo» fa qui capolino nel discorso dello stesso Lenin?

3. «Collettivismo della miseria, della sofferenza»

Siamo in presenza di un dibattito a livello internazionale che vede la partecipazione anche di Gramsci. Il suo intervento è contenuto nell'articolo che saluta l'ottobre bolscevico appena verificatosi come «la rivoluzione contro il 'Capitale'», contro l'opera di Marx dai riformisti letta in chiave positivista e deterministica e quindi chiamata a delegittimare ogni rivolgimento socialista in un paese non compreso tra quelli capitalistici più avanzati. Per questa presa di posizione antidogmatica l'articolo è diventato celebre, ma meriterebbe di esserlo anche in relazione al problema che in questo momento stiamo discutendo. Ecco in che modo nel dicembre 1917 Gramsci (1982, p. 516) legge la svolta rappresentata dalla vittoria dei bolscevichi in un paese relativamente arretrato e per di più stremato dalla guerra:

Sarà in principio il collettivismo della miseria, della sofferenza. Ma le stesse condizioni di miseria e di sofferenza sarebbero ereditate da un regime borghese. Il capitalismo non potrebbe subito fare in Russia più di quanto potrà fare il collettivismo. Farebbe oggi molto meno, perché avrebbe subito di contro un proletariato scontento, frenetico, incapace ormai di sopportare per altri i dolori e le amarezze che il disagio

economico porterebbe [...]. La sofferenza che terrà dietro alla pace potrà essere solo sopportata in quanto i proletari sentiranno che sta nella loro volontà, nella loro tenacia al lavoro di sopprimerla nel minor tempo possibile.

In questo testo il comunismo di guerra che sta per imporsi nella Russia viene al tempo stesso legittimato sul piano tattico e delegittimato sul piano strategico, legittimato per l'immediato e delegittimato con lo sguardo rivolto al futuro. Il «collettivismo della miseria, della sofferenza» è giustificato per le condizioni concrete in cui versa la Russia del tempo: il capitalismo non sarebbe in grado di fare nulla di meglio. Ma, lungi dall'essere sinonimo di pienezza spirituale e di rigore morale, il «collettivismo della miseria, della sofferenza» deve essere superato «nel minor tempo possibile». Non stupisce allora che, come vedremo, Gramsci si impegni poi a giustificare sul piano politico e teorico il passaggio alla NEP.

Senonché, è per l'appunto quale sinonimo di pienezza spirituale e di rigore morale che il «comunismo di guerra», ovvero il «collettivismo della miseria, della sofferenza» e la «miseria socializzata» di cui parlano rispettivamente Gramsci e Trotskij, sono vissuti da larghi settori del movimento comunista, in Russia come in Occidente; il risultato è che vengono trasfigurati quale espressione di proletaria lotta di classe il conseguimento e la difesa di quel «rozzo egualitarismo» e «ascetismo universale» contro cui mette in guardia il *Manifesto*. Non si deve pensare che il clima spirituale di cui stiamo parlando resti confinato alla Russia sovietica. Al contrario, tra gli intellettuali e militanti occidentali esso sembra trovare un'espressione ancora più enfatica. Nel 1921, deluso per l'introduzione della NEP, Pascal non riprende la tessera del Partito comunista, pur continuando a risiedere a Mosca e a lavorare all'Istituto Marx-Engels. A sua volta, un dirigente comunista francese si rassegna sì alla svolta ma al tempo stesso aggiunge, scrivendo sull'«Humanité»: «La Nep porta con sé un po' del marciume capitalista che era totalmente scomparso al tempo del comunismo di guerra».

Persino personalità lontane dal movimento comunista temono che il paese nato dalla rivoluzione d'ottobre stia per smarrire la sua carica ideale. Così il grande scrittore austriaco Joseph Roth, che visita il paese dei Soviet tra il settembre 1926 e il gennaio 1927 e che denuncia l'«americanizzazione» in corso: «Si disprezza l'America, cioè il grande capitalismo senz'anima, il paese in cui l'oro è Dio. Ma si ammira l'America, cioè il progresso, il ferro da stiro elettrico, l'igiene e gli acquedotti». In conclusione: «Questa è una Russia moderna, progredita tecnicamente, con ambizioni americane. Questa non è più Russia». Interviene anche qui il «vuoto spirituale» (in Flores 1990, pp. 28-29 e 53).

Superate le prime incertezze e oscillazioni, Lenin comincia a criticare duramente la trasfigurazione del «collettivismo della miseria, della sofferenza». L'economia fondata sul baratto, che caratterizzava il cosiddetto comunismo di guerra, è ora sinonimo di arretratezza non solo sul piano economico ma anche su quello spirituale: mantenere in piedi «la mancanza di scambi fra l'agricoltura e l'industria, l'assenza di legami e contatti fra di esse» significa anche privare l'enorme campagna russa del «legame materiale con la civiltà, col capitalismo, con la grande industria, con la grande città», significa eternare in questi territori «il patriarcalismo, la semi-barbarie e la barbarie vera e propria». È vero, «il capitalismo è un male in confronto al socialismo», ma, d'altro canto, «il capitalismo è un bene in confronto al periodo medioevale, in confronto alla piccola produzione, in confronto al burocratismo che è legato alla dispersione dei piccoli produttori» (LO, 32; 329-331). Rispetto a una società premoderna e semifeudale, il capitalismo è un progresso anche sul piano spirituale. Se anche non è detto esplicitamente, ora il «comunismo di guerra», piuttosto che essere letto e criticato come un tentativo sia pur precipitoso di costruzione di una società postcapitalista, appare come una oggettiva ricaduta in uno Stato sociale precapitalistico. Certo, la ricaduta era stata determinata in primo luogo dalla guerra mondiale e dalla guerra civile, come Lenin ripetutamente si preoccupa di precisare; tuttavia tale ricaduta aveva conosciuto una trasfigurazione, e non solo a opera di coloro che avevano salutato la rivoluzione d'ottobre a partire da posizioni all'insegna del pauperismo cristiano.

Si era trattato di un processo e di un'illusione ottica non molto dissimili da quelli che si erano

verificati in Occidente: qui la mobilitazione totale della popolazione e delle risorse economiche, ai fini di una conduzione centralizzata della guerra, aveva spinto eminenti intellettuali a celebrare l'avvento salvifico del «socialismo di guerra» (ovvero del «socialismo di Stato e di nazione», secondo la definizione di Croce), che avrebbe risolto una volta per sempre la questione sociale e l'avrebbe risolta in modo ordinato e organico (Losurdo 1991, cap. 1, § 1). A ben guardare, però, questo presunto regime sociale nuovo non era altro che il vecchio capitalismo, al quale si erano aggiunte l'irreggimentazione e la terroristica disciplina di guerra. All'illusione ottica del «comunismo di guerra» in Russia, corrisponde in Occidente l'illusione ottica (e la manipolazione ideologica) del «socialismo di guerra» ovvero di «Stato e di nazione».

Una volta imboccata la via della Nep, Lenin procede a una resa dei conti col populismo: «In tutti i modi e a ogni costo bisogna sviluppare lo scambio senza aver paura del capitalismo [...]. Tutto dev'essere impiegato per stimolare a ogni costo lo scambio fra l'industria e l'agricoltura» (LO, 32; 332-33). Come il «comunismo di guerra» ha ben poco a che fare con la costruzione di una società postcapitalistica, così il disdegno per l'economia mercantile, piuttosto che al socialismo e al marxismo, rinvia allo «stato d'animo patriarcale, vecchio russo, semi-aristocratico, semi-contadino, in cui è innato un disdegno istintivo, incosciente per il commercio» (LO, 33; 97).

E, tuttavia, sia pure assumendo configurazioni di volta in volta diverse, nella Russia sovietica il populismo è duro a morire. Nel 1925 Bucharin critica la strana concezione della lotta di classe che porta a scoraggiare lo sviluppo delle forze produttive e a guardare con sospetto la ricchezza, anzi l'agiatezza in quanto tale:

Oggi gli strati agiati dei contadini, e anche quelli medi che tendono a divenire agiati, hanno paura di accumulare. Vi è una situazione per cui il contadino ha paura di farsi un tetto di lamina perché teme di essere dichiarato kulak; se acquista una macchina cerca di farlo in modo che i comunisti non se ne accorgano. La tecnica avanzata è divenuta clandestina (Bucharin 1969b, p. 167).

Occorre porre fine una volta per sempre a questa politica:

A tutti i contadini complessivamente, a tutti gli strati di contadini bisogna dire: arricchitevi, accumulate, sviluppate le vostre aziende. Soltanto degli idioti possono dire che da noi deve sempre esserci la povertà; oggi dobbiamo effettuare una politica tale per cui la povertà scompaia (Bucharin 1969b, p. 168).

Come si vede, l'appello all'arricchimento era rivolto a «*tutti* i contadini», ma era ben improbabile che *tutti* avrebbero potuto conseguire l'obiettivo dell'agiatezza col medesimo ritmo. Guardando alle ineguaglianze e alle contraddizioni che, almeno per qualche tempo, sarebbero inevitabilmente scaturite da questo processo, gli «idioti», ovvero i populisti, cui fa riferimento il dirigente sovietico avevano un motivo in più per ribadire la superiorità morale di una condizione sociale caratterizzata dalla distribuzione ordinata ed egualitaria della miseria.

Alcuni anni dopo, essi continuano a far sentire la loro voce: «Se tutti diventano agiati e i poveri cessano di esistere, su chi ci appoggeremo noi bolscevichi nel nostro lavoro?». Siamo nel 1930, e così secondo Stalin (1971-73, vol. 13, pp. 317-19 = Stalin 1952, pp. 575-77) argomentano e si angoschiano gli «arruffoni di 'sinistra', che idealizzano i contadini poveri come sostegno eterno del bolscevismo». E di nuovo si fa avvertire il peso di una tradizione in ultima analisi religiosa. Siamo portati a pensare alle osservazioni critiche sviluppate da Hegel a proposito del comandamento evangelico che impone di aiutare i poveri: perdendo di vista il fatto che si tratta di «un precetto condizionato» e assolutizzandolo, i cristiani finiscono con l'assolutizzare anche la povertà, che sola può conferire senso alla norma che esige il soccorso ai poveri. Il permanere della miseria è la condizione per i cristiani, o per alcuni di loro, per godere del senso di nobiltà morale provato grazie al soccorso offerto ai poveri. E invece la serietà dell'aiuto ai poveri si misura dal contributo fornito al superamento della povertà in quanto tale (Losurdo 1992, cap. X, § 2).

Anche i comunisti possono smarrire la consapevolezza del carattere «condizionato» del

precetto rivoluzionario che li chiama a dare voce agli sfruttati e ai poveri; anche i comunisti possono mostrarsi inclini a idealizzare la miseria o per lo meno la scarsità quale presupposto necessario per manifestare il loro rigore rivoluzionario. E Stalin si sente costretto a sottolineare un punto centrale: «Sarebbe stupido pensare che il socialismo possa essere edificato sulla base della miseria e delle privazioni, sulla base della riduzione dei bisogni personali e dell'abbassamento del tenore di vita degli uomini al livello dei poveri»; al contrario, «il socialismo può essere edificato soltanto sulla base di un impetuoso sviluppo delle forze produttive della società» e «sulla base di una vita agiata dei lavoratori», anzi di «una vita agiata e civile per tutti i membri della società» (Stalin 1971-73, vol. 13, pp. 319 e 317 = Stalin 1952, pp. 577 e 575). Almeno su questo punto piena è la consonanza con Trotskij (1988, p. 817 = Trotskij 1968, p. 111) che, rinviando a Marx, insiste in modo ancora più enfatico sulla centralità del compito dello sviluppo della ricchezza materiale: «Sul terreno della 'miseria socializzata', la lotta per il necessario minaccia di resuscitare 'tutto l'antico ciarpane' e lo resuscita parzialmente a ogni passo».

L'emergere in forme via via diverse del populismo non è un fenomeno limitato alla Russia sovietica. Si prenda la Cina: il Grande balzo in avanti del 1958-59 e la Rivoluzione culturale scatenata nel 1966 si propongono, grazie a una mobilitazione di massa senza precedenti, di imprimere un'accelerazione prodigiosa allo sviluppo dell'economia, in modo da consentire alla Cina di bruciare le tappe e di raggiungere a tempo di record i paesi industrialmente più avanzati. È vero, è una prospettiva che è agli antipodi del populismo, ma esso finisce col fare la sua apparizione in modo subordinato. Soprattutto in occasione del Grande balzo in avanti, la trasfigurazione in chiave morale della povertà dignitosa e generalizzata mira a favorire la mobilitazione militaresca ed «egualitaria» della popolazione, anzi dell'esercito del lavoro chiamato a realizzare il miracolo. In secondo luogo, il fallimento del tentativo estremamente ambizioso (e in realtà mirabolante) di colmare il ritardo con l'Occidente a tempi di record viene fronteggiato mediante la propaganda (populistica) di un socialismo inteso quale «collettivismo della miseria, della sofferenza», e dunque mediante la rimozione del grande tema marxiano che vede ormai condannati dalla storia i rapporti capitalistici di produzione, in quanto divenuti un ostacolo all'ulteriore sviluppo delle forze produttive.

Il populismo si presenta invece in forma più chiara e più netta nel corso della polemica internazionale che il Partito comunista cinese sviluppa in particolare contro il leader sovietico Čruščëv, colpevole di voler inseguire e proporre un «comunismo del gulasch» tutto all'insegna del benessere materiale e del «modo di vivere borghese» e dimentico dei compiti e degli ideali di trasformazione rivoluzionaria del mondo (PCC 1970, pp. 517-18).

4. Un'inedita lotta di classe dall'alto

Se, contrariamente a quanto sembrano ritenere i populistici, nella Russia e nella Cina appena scaturite dal rovesciamento dell'Antico regime, la lotta di classe rivoluzionaria non mira alla realizzazione del «collettivismo della miseria, della sofferenza», qual è allora il suo obiettivo? Il problema era stato già affrontato dal *Manifesto*, secondo il quale «il proletariato si servirà del suo potere politico» certo per avviare la trasformazione della società in senso socialista, ma anche «per accrescere, con la più grande rapidità possibile, la massa delle forze produttive» (MEW, 4; 481).

Vediamo ora in che termini il dibattito si sviluppa nella Russia sovietica. Lenin chiama a farla finita una volta per sempre con l'insieme degli intollerabili rapporti sociali, a cominciare dalla schiavitù domestica delle donne, che tre anni dopo la rivoluzione continua a sussistere nella nuova società. Già a questo livello si può notare una novità di fondo: l'azione dal basso, che pure si impone, può contare sull'appoggio del nuovo potere politico, e in questo senso la lotta di classe dal basso si intreccia con quella dall'alto. Resta tuttavia da rispondere a una domanda cruciale: come si manifesta la lotta di classe nelle fabbriche e nei luoghi di lavoro e di produzione della città, dove è già avvenuta la trasformazione in senso socialista dei rapporti di proprietà?

Nel momento in cui divampano la guerra civile e l'intervento controrivoluzionario, c'è largo

consenso sul fatto che la partecipazione alla lotta di classe rivoluzionaria consiste da un lato nella difesa armata della Russia sovietica, dall'altro nell'impegno produttivo a sostegno della difesa armata. Per dirla con Lenin, i comunisti si collocano alla testa della lotta di classe rivoluzionaria dando prova, «non soltanto al fronte ma anche nelle retrovie», di «eroismo» e «abnegazione» (LO, 30; 177).

Con la sconfitta degli eserciti controrivoluzionari appoggiati dall'Intesa, si è chiamati a dare prova di dedizione nel corso di un lavoro di edificazione economica che è di lunga lena e non è più immediatamente stimolato dalle esigenze della guerra e della salvezza militare della rivoluzione. Ora a minare la tenuta e l'esistenza stessa della Russia sovietica non sono più gli eserciti controrivoluzionari bensì le difficoltà di provvedere ai bisogni elementari e quotidiani di una popolazione stremata; agli occhi del leader sovietico dovrebbe essere ovvio che l'impegno per l'appagamento di questi bisogni, in modo anche da garantire al nuovo regime un'ampia base sociale di consenso, è sinonimo di partecipazione concreta alla lotta di classe rivoluzionaria. In realtà, il passaggio dalla poesia alla prosa, dalla sfida alla morte sul campo di battaglia (e dalla solidarietà attiva agli eroi del fronte) alla sfida alla fatica e alla monotonia quotidiana dei luoghi di produzione e di lavoro, tutto ciò si rivela tutt'altro che agevole e anzi provoca disagio e disincanto.

Lenin deve impegnarsi in una battaglia che è al tempo stesso politica e pedagogica al fine di convincere i suoi collaboratori e compagni di partito, in particolare i giovani, della necessità di volgere le spalle al romanticismo rivoluzionario e di abbracciare una visione meno esaltante ma più concreta della lotta di classe. Ottobre 1920: «Il popolo fa la fame, nelle fabbriche e nelle officine c'è fame»; è a questa situazione che bisogna porre rimedio (LO, 31; 282). Otto marzo 1921: occorre concentrarsi sul problema «del deterioramento dei mezzi di produzione, della diminuita produttività, della mancanza di mano d'opera ecc.» (LO, 32; 160). Fine ottobre 1921: «il risveglio della vita economica», «l'aumento della produttività» – ecco ciò che «è assolutamente necessario» (LO, 33; 78).

Per conseguire tali obiettivi, non bisogna esitare ad andare a scuola dai paesi più avanzati dell'Occidente capitalistico, in modo da apprendere, assieme alla scienza e alla tecnica, anche quello che oggi chiameremmo il management; sì, è necessario saper assimilare criticamente anche il taylorismo. È vero, questo era stato bollato, negli anni che precedono lo scoppio della prima guerra mondiale, come un «sistema 'scientifico' per spremere il sudore» dello «schiavo salariato» (LO 18; 573). E, tuttavia, persino in questa fase, Lenin si era preoccupato di fare le opportune distinzioni: fondato com'è sulla «concorrenza», il capitalismo è spinto a «inventare sempre nuovi mezzi per ridurre i costi di produzione»; purtroppo, «il dominio del capitale trasforma tutti questi mezzi in strumenti per opprimere ancor più l'operaio» (LO, 20; 141). Ma è negli anni successivi, a partire dalle esigenze di costruzione della nuova società, che la distinzione tra scienza e uso capitalistico della scienza diviene più chiara e più netta anche in relazione al taylorismo:

In confronto ai lavoratori delle nazioni più progredite, il russo è un cattivo lavoratore [...]. Imparare a lavorare: ecco il compito che il potere dei soviet deve porre di fronte al popolo in tutta la sua ampiezza. L'ultima parola del capitalismo a questo proposito, il sistema Taylor – come tutti i progressi del capitalismo – unisce in sé la crudeltà raffinata dello sfruttamento borghese e una serie di ricchissime conquiste scientifiche per quanto riguarda l'analisi dei movimenti meccanici durante il lavoro, l'eliminazione dei movimenti superflui e maldestri, l'elaborazione dei metodi di lavoro più razionali, l'introduzione dei migliori sistemi di inventario e di controllo, ecc. La repubblica sovietica deve ad ogni costo assimilare tutto ciò che vi è di prezioso tra le conquiste della scienza e della tecnica in questo campo. La possibilità di realizzare il socialismo sarà determinata appunto dai successi che sapremo conseguire nel combinare il potere sovietico e l'organizzazione amministrativa sovietica con i più recenti progressi del capitalismo (LO, 27; 231).

Ovviamente, tra i bolscevichi non mancano coloro che gridano allo scandalo per il fatto che in tal modo si riprodurrebbe l'«asservimento della classe operaia» e si farebbe ritorno al capitalismo; ma altrettanto dura è la replica di Lenin, che vede in tale atteggiamento qualcosa di «inaudito e

reazionario» e una «minaccia per la rivoluzione» (LO, 27; 268). In realtà: «Sono degni di chiamarsi comunisti solo coloro i quali comprendono che *non si può* creare o instaurare il socialismo *senza mettersi alla scuola* degli organizzatori dei trust», dato che il socialismo presuppone «l'assimilazione da parte dell'avanguardia proletaria che ha conquistato il potere, l'assimilazione e l'applicazione di ciò che è stato creato dai trust» (LO, 27; 318).

Con l'introduzione della Nep disagio e disincanto si acutizzano. Il leader sovietico raddoppia i suoi sforzi al fine di chiarire che la lotta di classe, nella sua nuova configurazione, ha acquisito una dimensione ulteriore: si tratta non solo di accrescere la produttività in generale ma di dimostrare in concreto la superiorità del settore pubblico dell'economia rispetto a quello privato. Il 27 marzo 1922 così egli si rivolge ai suoi seguaci:

Dovete dimostrare praticamente che non lavorate peggio dei capitalisti [...]. Guardate alle cose con maggior buon senso, gettate via ogni orpello, deponete i solenni paludamenti da comunista, studiate in modo semplice questa semplice arte, e allora batteremo il capitalista privato (LO, 33; 259).

È un motivo nel 1925 sistematizzato e radicalizzato da Bucharin (1969a, pp. 113-14): una volta conquistato il potere, il proletariato ha interesse al «consolidamento dell'unità sociale», alla «pace civile», ma «ciò non significa affatto che cessi la lotta di classe», che invece assume «un'altra forma». Si:

In qual modo eliminiamo gli oppositori diretti, i capitalisti privati? Con la concorrenza, con la lotta economica: se essi venderanno a minor prezzo, dobbiamo fare in modo di vendere a un prezzo ancora inferiore. In ciò consiste fra l'altro la *lotta di classe* nella situazione attuale (Bucharin 1969b, p. 160).

È possibile conseguire questi due obiettivi della nuova lotta di classe (sviluppare la produttività in generale, dimostrare la superiorità dell'economia statale e pubblica) solo a una condizione. Rivolgendosi alla «nuova generazione», Lenin lancia un appello: «Avete dinanzi a voi il compito dell'edificazione, e potrete assolverlo solo se vi impadronirete di tutto il sapere moderno» (LO, 31; 275-76).

Con la consueta lucidità e penetrazione, nel 1927 Benjamin (2007, p. 59) osserva: «Ora si tiene a chiarire a ogni comunista che il lavoro rivoluzionario in questo momento non significa lotta e guerra civile, ma costruzione di canali, di fabbriche ed elettrificazione. Viene messo sempre più in evidenza il carattere rivoluzionario della tecnica autentica».

Quattro anni dopo – nel frattempo la Nep è stata ripudiata per procedere alla collettivizzazione dell'agricoltura e a un'industrializzazione a tappe forzate – Stalin ribadisce: «nel periodo di ricostruzione la tecnica decide di tutto»; occorre dunque «studiare la tecnica» e rendersi «padroni della scienza». Tutto ciò può apparire prosaico e banale. In realtà, questo nuovo compito non è meno arduo della conquista del Palazzo d'Inverno: «i bolscevichi devono conquistare la tecnica» e diventare essi stessi «specialisti»; certo, è un obiettivo tutt'altro che facile da conseguire, ma «non vi sono fortezze che i bolscevichi non possano espugnare» (Stalin 1971-73, vol. 13, p. 38 = Stalin 1952, p. 414). Anche la lotta di classe per lo sviluppo delle forze produttive può essere un'impresa esaltante e memorabile; anch'essa può o dovrebbe accendere l'entusiasmo rivoluzionario.

Dalla Francia, invece, ben diversamente argomenta Simone Weil, che nel 1932 giunge alla conclusione: la Russia ha ormai come modello l'America, l'efficienza, il produttivismo, il taylorismo, l'asservimento dell'operaio alla produzione. La lotta di classe è dimenticata:

Il fatto che Stalin, su tale questione che si trova al centro del conflitto tra capitale e lavoro, abbia abbandonato il punto di vista di Marx e si è lasciato sedurre dal sistema capitalista nella sua forma più perfetta, dimostra che l'URSS è ancora ben lungi dal possedere una cultura operaia (Weil 1989-91, vol. 1; pp. 106-107).

Il problema che abbiamo visto a proposito della Russia sovietica si manifesta anche in altre rivoluzioni. Nell'estate 1933, Mao Zedong (1969-75, vol. 1, p. 140) chiama a impegnarsi per un

«ininterrotto sviluppo» dell'economia delle zone governate dai comunisti: «È questo un grande compito, una grande lotta di classe».

Alla fine del 1964, con riferimento sia all'Algeria che a Cuba, così Ernesto Che Guevara (1969, pp. 1418-19) si rivolge ai giovani algerini:

È il momento di costruire, molto più difficile, e in apparenza meno eroico, ma che esige la concentrazione di tutte le forze della nazione [...]. È necessario lavorare, perché in momenti come questi è il miglior modo di lottare [...]. Patria o morte.

Sì, dopo la vittoria militare di una rivoluzione, la questione centrale diviene «il lavoro di combattenti della produzione». Si tratta di impegnarsi sino in fondo al fine di conferire efficienza al «grande meccanismo della produzione». All'ordine del giorno è la soluzione del problema «di creare più ricchezza, di creare più beni, perché il nostro popolo disponga di una sempre maggiore quantità di cose, per poterci definire un paese socialista» (Guevara 1969, pp. 1345, 1375 e 1373).

5. La lotta di classe e le due disuguaglianze

Ma a cosa mira lo sviluppo della produzione e della produttività? Delusa la speranza dell'estensione della rivoluzione anticapitalistica all'Occidente, i bolscevichi al potere si rendono presto conto che, sulla base sia del loro programma ideale e politico sia della situazione internazionale, essi si trovano a dover affrontare non una bensì due diverse disuguaglianze. Non c'è solo la disuguaglianza che lacera trasversalmente un singolo paese. Per aver conseguito la vittoria ai margini o al di fuori del mondo più sviluppato, la rivoluzione d'ottobre e le altre rivoluzioni di ispirazione marxista e comunista hanno dovuto affrontare il problema della «disuguaglianza globale» a livello internazionale (Arrighi 2008, p. 11). Tutte, nel conquistare il potere, hanno dovuto fare i conti con il processo a conclusione del quale «le disuguaglianze tra le nazioni» erano diventate almeno così profonde «quanto le disuguaglianze tra le classi», sicché l'umanità è risultata «scissa in modo irreversibile» (Davis 2001, p. 26); hanno dovuto fare i conti con la «grande divergenza» per eccellenza, che non solo ha scavato un abisso tra le nazioni ma ha spazzato via «un mondo policentrico senza un centro dominante» per far posto a «un sistema mondiale centrato sull'Europa» (Pomeranz 2004, p. 19).

Per comodità espositiva parlo a tale proposito di primo tipo di disuguaglianza. Nella Russia sovietica esso non viene certo avvertito meno dolorosamente del secondo. Per dirla con Lenin (gennaio 1920):

I lavoratori non debbono dimenticare che il capitalismo ha diviso le nazioni in un piccolo numero di nazioni che opprimono, grandi potenze (imperialiste), che hanno tutti i diritti e sono privilegiate, e un'immensa maggioranza di nazioni oppresse, dipendenti e semi-dipendenti, prive di diritti (LO, 30; 260-61).

Fra questo secondo gruppo di nazioni si colloca o rischia di essere spinta la Russia sovietica che, dopo aver subito le drastiche amputazioni territoriali imposte dalla Germania di Guglielmo II, è costretta a fronteggiare l'intervento dell'Intesa. Se anche i bolscevichi riescono a consolidare il potere e a stabilizzare la situazione all'interno del paese, il quadro internazionale continua a essere tutt'altro che rassicurante. Il trattato di Versailles pone sì fine alla prima guerra mondiale ma non mette a tacere le voci, provenienti dagli ambienti più diversi, che evocano il pericolo di una nuova conflagrazione non meno rovinosa della prima. Contro questo pericolo è lo stesso Lenin a mettere ripetutamente in guardia. È una ragione in più per dare slancio alla lotta contro il primo tipo di disuguaglianza, che vede la Russia in netto ritardo sul piano economico e tecnologico rispetto ai paesi più avanzati. Purtroppo in questi paesi non ha vinto la rivoluzione:

Dobbiamo ricordare che ora tutta la loro tecnica progredita, tutta la loro industria sviluppata

appartengono ai capitalisti, i quali lottano contro di noi.

Dobbiamo ricordare che o sapremo tendere al massimo tutte le nostre forze nel lavoro quotidiano, o ci attende inevitabilmente la rovina.

Tutto il mondo, data la situazione attuale, si sviluppa più presto di noi. Il mondo capitalistico, sviluppandosi, dirige tutte le sue forze contro di noi. Ecco quali sono i termini del problema! Ecco perché dobbiamo dedicare una particolare attenzione a questa lotta (LO, 33; 58).

E, dunque, il primo tipo di disuguaglianza si sta aggravando, e ciò potrebbe avere conseguenze catastrofiche per la Russia sovietica, finendo col rendere impossibile qualsiasi serio progetto di lotta anche contro il secondo tipo di disuguaglianza. A partire da ciò, Lenin non si stanca di insistere sulla necessità dello sviluppo scientifico e tecnologico, assimilando i risultati dell'Occidente. Una preoccupazione analoga esprime nel 1925 Bucharin (1969b, p. 155) che, guardando sempre ai paesi capitalisti più avanzati, osserva: «noi andiamo avanti, ed essi vanno avanti». Inalterati restano il distacco e i rischi a ciò connessi. In queste condizioni «il problema del ritmo di sviluppo, ossia il problema della rapidità del nostro sviluppo acquista un'importanza eccezionale»; «il nostro sviluppo economico dev'essere più rapido». È il motivo che poi diviene il filo conduttore del discorso di Stalin.

Fra i compiti più urgenti rientra quello dell'elettrificazione del grande paese euroasiatico. Arendt (1983, p. 67) può ben ironizzare sulla «curiosa formula» («Elettrificazione più soviet») con la quale Lenin sintetizza l'«essenza e gli scopi della rivoluzione d'ottobre»: si tratterebbe di una parola d'ordine che, tacendo sull'«edificazione del socialismo», esprimerebbe «una separazione, del tutto non-marxista, fra economia e politica». Ma nessuno statista serio e responsabile avrebbe potuto prendere sul serio questa lezione di scolastica dottrina. Non certo Lenin e i bolscevichi: essi dovevano fronteggiare l'invasione delle potenze controrivoluzionarie e, anche dopo averla sconfitta, sapevano bene che il pericolo non era stato sventato una volta per sempre. Dunque, l'elettrificazione era una questione di vita e di morte.

Del resto, siamo in presenza di un problema che, con modalità diverse, insorge regolarmente nei paesi che sono impegnati in un processo rivoluzionario e che sono collocati al di fuori o ai margini dell'Occidente più avanzato. Negli anni Sessanta, a Cuba, Che Guevara (1969, p. 1420) osserva:

Da quando i capitali monopolisti si sono impadroniti del mondo, hanno mantenuto in povertà la maggioranza dell'umanità, dividendo i guadagni tra il gruppo dei paesi più forti. Il livello di vita di questi paesi è basato sulla miseria dei nostri.

E dunque: «bisogna fare il grande salto tecnico per attenuare la differenza oggi esistente tra i nostri paesi e quelli più sviluppati», per acquisire «la tecnologia dei paesi avanzati». Sì, occorre «dar l'avvio a una nuova fase di autentica divisione internazionale del lavoro, basata non sulla storia di quanto si è fatto finora, ma sulla storia futura di quanto si deve fare» (Guevara 1969, pp. 1429, 1425 e 1424); s'impone un nuovo ordine internazionale che renda possibile lo sviluppo congiunto dell'umanità, evitando l'asservimento di colonie e semicolonie.

Le due lotte di classe contro i due diversi tipi di disuguaglianza per un verso risultano intrecciate tra loro: l'elettrificazione invocata nella Russia sovietica consente di superare o attenuare l'isolamento della campagna non elettrificata rispetto alla città e di ridurre lo scarto fra mondo urbano e mondo rurale (LO, 31; 275). Al tempo stesso, l'elettrificazione e lo sviluppo tecnico e scientifico nel suo complesso riducono la sproporzione nei rapporti di forza militari a livello internazionale e rendono problematico o impossibile l'assoggettamento colonialistico e la vera e propria schiavizzazione più tardi perseguita dal Terzo Reich; rendono cioè problematica o impossibile l'acutizzazione estrema della disuguaglianza nell'ambito della divisione internazionale del lavoro. Come si vede, con buona pace di Arendt, chiara risulta su entrambi i fronti l'unità di economia e politica.

Fin qui, le due lotte contro le due disuguaglianze procedono in modo congiunto. Per un altro verso, invece, intervengono inevitabilmente una sfasatura e una contraddizione: la limitazione di una disuguaglianza può comportare il momentaneo inasprimento dell'altra. Se, come scrive

Lenin tra l'agosto e il settembre del 1922, compito prioritario della Russia sovietica è di assimilare «tutto ciò che di veramente prezioso c'è nella scienza europea e americana» (LO, 33; 335), è evidente che tale operazione risulta relativamente più agevole a partire dai punti alti dello sviluppo economico, intellettuale e tecnologico del paese; si tratta cioè di un'operazione che, mentre consente alle regioni più avanzate della Russia di colmare o ridurre il distacco rispetto all'Occidente, accentua il loro vantaggio rispetto alle regioni più arretrate del paese euroasiatico.

E non è tutto. Nell'ottobre 1921 Lenin osservava che il potere sovietico era costretto ad accordare agli «specialisti» una retribuzione «eccezionalmente elevata, «da borghesi»» (LO, 33; 72). Era il prezzo da pagare per avvalersi dell'opera di tecnici qualificati, chiamati a imprimere un'accelerazione allo sviluppo della Russia e quindi a ridurre la disuguaglianza rispetto ai paesi più avanzati. L'altra faccia di questa politica tendenzialmente egualitaria sul piano internazionale era l'inasprirsi delle disuguaglianze retributive all'interno del paese. Si poteva mettere l'accento sulla lotta contro queste ultime, rinunciando al contributo così costoso degli «specialisti», col risultato però di aggravare il ritardo economico e tecnologico e la disuguaglianza rispetto ai paesi tecnologicamente più sviluppati (e potenzialmente ostili). Sempre al fine di ridurre questo primo tipo di disuguaglianza, occorreva impegnarsi per attirare in Russia capitali stranieri e così introdurre «impianti attrezzati secondo l'ultima parola della tecnica», avvicinarsi progressivamente «ai trust moderni più progrediti degli altri paesi» e prima o dopo raggiungerli. Sennonché, i capitali stranieri che si cercava di attrarre, garantendo loro la «concessione» di questa o quella risorsa naturale, pretendevano o inseguivano «profitti illimitati» (LO, 32; 166). Pur ineludibile, l'acquisizione della tecnologia più avanzata comportava considerevoli costi politici e sociali (oltre che economici).

Ai giorni nostri, ben lungi dal dileguare, il problema di cui qui si tratta è ingigantito. Un autorevole quotidiano statunitense riferisce del programma messo in atto da Washington a partire dal 2006: nell'ambito della politica di strangolamento di Cuba, esso mira a spingere alla «defezione» i medici dell'isola ribelle che pure si distinguono assai positivamente per l'opera da essi prestata in Haiti e in altre parti del mondo, ma che possono essere attratti dalle retribuzioni ben più elevate di cui potrebbero godere negli USA (Archibold 2011). O si pensi alla Cina. A partire dal 1978 e dalla politica di riforma e apertura introdotta da Deng Xiaoping, circa 2 milioni di studenti o laureati hanno proseguito le loro ricerche all'estero; solo un terzo ha fatto ritorno in patria. Negli ultimi anni la percentuale è nettamente aumentata ed è ulteriormente in crescita grazie alla politica di fortissimi incentivi materiali messa in atto nel paese asiatico dalle autorità governative. Certo, a stimolare il ritorno nel paese di origine è anche il richiamo patriottico, ma questo risuona tanto più profondamente, quanto più concreta è la possibilità di partecipare all'edificazione di un paese e di un popolo che a passi da gigante colmano il distacco rispetto ai punti più alti dello sviluppo industriale e tecnologico e che anche grazie a ciò riconquistano l'autostima. E ancora una volta emerge il carattere ineludibile della lotta contro i rapporti di disuguaglianza vigenti a livello internazionale.

Ben si comprende che tale problema si sia posto con particolare forza in Cina, in un paese di antichissima civiltà che, per aver a suo tempo mancato l'appuntamento con la rivoluzione industriale, ha subito l'oppressione semicoloniale imposta dall'Occidente. In una conversazione del 10 ottobre 1978, Deng Xiaoping (1992-95, vol. 2, p. 143) richiama l'attenzione sul fatto che si sta allargando il «gap» tecnologico rispetto ai paesi più avanzati; questi si sviluppano «con una velocità tremenda», mentre la Cina non riesce in alcun modo a tenere il passo. E dieci anni dopo: «l'alta tecnologia sta avanzando a un ritmo tremendo»; c'è il rischio che «aumenti ulteriormente il gap della Cina rispetto agli altri paesi» (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, p. 273).

Se avesse mancato l'appuntamento con la nuova rivoluzione tecnologica, il grande paese asiatico si sarebbe condannato a una permanente arretratezza e si sarebbe venuto a trovare in una situazione di debolezza e disuguaglianza simile a quella che l'aveva consegnato inermi alle guerre dell'oppio e alla strapotenza del capitalismo e colonialismo occidentali.

Ma la politica di rapido sviluppo economico e tecnologico e di rincorsa dell'Occidente non avrebbe finito col favorire le regioni (costiere), che godevano di una migliore collocazione geografica e disponevano almeno delle modeste infrastrutture, bene o male lasciate in eredità dal

dominio coloniale o semicoloniale? La distribuzione più o meno egualitaria della miseria avrebbe ceduto il posto a un processo di sviluppo dai ritmi inevitabilmente diseguali. Si ripresentava il problema che abbiamo visto emergere immediatamente dopo la rivoluzione d'ottobre: la lotta di classe rivoluzionaria aveva come obiettivo la realizzazione di una società in cui, dileguati «i ricchi», c'era posto solo per «poveri e poverissimi» o doveva promuovere uno sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale, tale da debellare una volta per sempre la miseria e la penuria e da innalzare drasticamente il tenore di vita delle masse popolari? D'altro canto, sino a che punto può essere considerata egualitaria una società in cui c'è posto solo per «poveri e poverissimi»?

6. Diseguaglianza quantitativa e qualitativa

A quest'ultima domanda hanno risposto con tragica eloquenza due capitoli di storia della Repubblica popolare cinese. Il Grande balzo in avanti, di cui è stato protagonista Mao Zedong alla fine degli anni Cinquanta del Novecento, è stato il tentativo di far avanzare di pari passo le due lotte contro le due diseguaglianze. Per un verso, la mobilitazione di massa di uomini e donne nel lavoro e nell'edificazione economica imponeva il ricorso a pratiche collettivistiche nella produzione e nell'erogazione di servizi (lavanderie, mense ecc.); e ciò dava l'impressione o l'illusione di un possente avanzamento della causa dell'eguaglianza all'interno del paese. Per un altro verso, questa mobilitazione di eccezionale ampiezza e di intensa motivazione politica era chiamata a bruciare le tappe dello sviluppo economico della Cina e così a infliggere colpi decisivi alla diseguaglianza vigente nei rapporti internazionali. Considerazioni analoghe valgono per la Rivoluzione culturale: denunciando la «borghesia» o gli «strati privilegiati» infiltratisi nello stesso Partito comunista, essa rilanciava l'egualitarismo sul piano interno; criticando «la teoria dei passi di lumaca» attribuita al deposto presidente della Repubblica, Liu Shaochi, essa si proponeva di imprimere un'accelerazione senza precedenti allo sviluppo delle forze produttive, portando così il paese in tempi rapidissimi al livello dei paesi capitalistici più avanzati e quindi cancellando o intaccando radicalmente anche il primo tipo di diseguaglianza.

Il tutto si basava sull'illusione che l'accelerata edificazione economica potesse essere promossa con le stesse modalità con cui erano state condotte le battaglie politiche e militari della rivoluzione cinese, facendo leva cioè sulla mobilitazione e sull'entusiasmo di massa e sull'illusione altresì che l'entusiasmo di massa potesse manifestarsi per un tempo prolungato o indefinito. Grande balzo in avanti e Rivoluzione culturale non tenevano conto del processo di secolarizzazione: non si può fare appello in permanenza e per l'eternità alla mobilitazione, all'abnegazione, allo spirito di rinuncia e di sacrificio, all'eroismo delle masse. A causa anche del contesto internazionale sfavorevole e ostile (all'embargo sin dagli inizi impietosamente praticato dagli Usa e dall'Occidente si aggiungeva la rottura con l'Urss e gli altri paesi socialisti), il risultato di Grande balzo in avanti e Rivoluzione culturale fu fallimentare e tragico. Ne conseguì un rallentamento più o meno drastico dello sviluppo economico, che finiva con l'inasprire entrambe le diseguaglianze. Sì, non solo si accentuava il ritardo della Cina rispetto ai paesi più avanzati, ma anche sul piano interno l'egualitarismo pur sinceramente proclamato e appassionatamente perseguito si rovesciava nel suo contrario. Allorché la miseria raggiunge un certo livello, essa può comportare il pericolo della morte per inedia. In tal caso, il pezzo di pane che garantisce ai più fortunati la sopravvivenza, per modesto e ridotto che esso sia, sancisce pur sempre una diseguaglianza assoluta, la diseguaglianza assoluta che sussiste tra la vita e la morte. Mentre impone un ascetismo doloroso per tutti, la società vagheggiata dal populismo (non solo cristiano), in cui «i ricchi non ci sono più: solo poveri e poverissimi», è ben lungi dal mantenere la promessa dell'eguaglianza, dato che la ridotta diseguaglianza quantitativa finisce con configurarsi e manifestarsi quale assoluta diseguaglianza qualitativa.

Di ciò era costretto a tener conto Mao Zedong che, in una conversazione del maggio 1974 con l'ex primo ministro inglese Edward Heath, tracciava un bilancio amaro e ricco di accenti autocritici. Egli rispondeva così all'osservazione del suo interlocutore, secondo cui commettere errori è destino di tutti i grandi statisti: «I miei errori sono più seri. Ottocento milioni di uomini

hanno bisogno di mangiare e, per di più, l'industria cinese è sottosviluppata. Non posso vantarmi molto riguardo alla Cina. Il vostro paese è sviluppato e il nostro è sottosviluppato» (Mao Zedong 1998, p. 457). Non era stata in alcun modo intaccata la disuguaglianza sul piano internazionale; e, come rivelava il riferimento al problema dell'alimentazione, non aveva trovato soluzione e si era persino aggravata la disuguaglianza sul piano interno dato che, a dispetto dell'equità della distribuzione, l'inedia e la morte per inedia introducevano un elemento di assoluta disuguaglianza.

Si può comprendere allora la svolta di Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, p. 122): i marxisti dovevano finalmente rendersi conto «che la povertà non è socialismo e che il socialismo significa eliminazione della miseria; non si può dire che si sta edificando il socialismo se non si sviluppano le forze produttive e non si innalza il tenore di vita del popolo». E dunque, «diventare ricchi è glorioso!»: così proclamava Deng Xiaoping, che riprendeva, probabilmente senza saperlo, la parola d'ordine con cui più di mezzo secolo prima Bucharin aveva cercato di superare l'arretratezza dell'agricoltura sovietica, stimolando l'impegno dei contadini.

Dinanzi a un problema analogo ma su scala più larga si trovava circa sessant'anni dopo il nuovo leader cinese, che nel 1986 chiariva il significato del suo motto in un'intervista a un giornalista televisivo statunitense. Si trattava di farla finita con la visione, rimproverata alla sconfitta «banda dei quattro», per cui «il comunismo povero era preferibile al capitalismo ricco». In realtà, secondo la definizione di Marx (*Critica del programma di Gotha*), comunista è la società regolata dal principio «Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni». E dunque essa presuppone un enorme sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale; è allora una contraddizione in termini parlare di «comunismo povero» o di «socialismo povero» (dato che il socialismo è la fase preparatoria del comunismo). A questo punto, però, in quanto seguace dei «principi del marxismo» e del «comunismo», Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, pp. 174-75) si preoccupava di distinguere il significato che il motto a lui caro assumeva nell'ambito di ordinamenti sociali diversi. Al contrario che nel capitalismo, nel socialismo «la ricchezza appartiene al popolo» e la «prosperità» è «per l'intero popolo»: «Permettiamo a alcune persone e ad alcune regioni di divenire prospere per prime in modo da conseguire più rapidamente l'obiettivo della *comune prosperità*. È per questo che la nostra politica non condurrà alla polarizzazione, alla situazione in cui i ricchi diventano più ricchi, mentre i poveri diventano più poveri». Era una prospettiva ribadita con forza in più occasioni: occorre impegnarsi per assicurare «il *benessere e la felicità del popolo*», per consentire al «nostro popolo di condurre una vita discretamente confortevole», per «innalzare il tenore di vita del popolo» e il «reddito del popolo», per conseguire la «*comune prosperità*». Certo, soprattutto per un paese-continente qual è la Cina non era possibile accedere alla «comune prosperità» tutti allo stesso tempo: a conseguire per prime l'obiettivo sarebbero state le regioni costiere, che poi sarebbero state in grado e in obbligo di «dare un aiuto più grande» alle regioni dell'interno (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, pp. 33, 115, 122, 145 e 271-72).

Dal punto di vista di Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, pp. 119 e 175), la svolta da lui impressa alla Cina era la «seconda rivoluzione», ovvero un nuovo stadio della rivoluzione, ma per i suoi avversari in patria e per buona parte dei marxisti occidentali si trattava in realtà di una controrivoluzione borghese e capitalista. Come spiegare queste due letture contrapposte?

VIII. Dopo la rivoluzione. Le ambiguità della lotta di classe

1. *Lo spettro della nuova classe*

Prima ancora che i bolscevichi possano realmente mettersi all'opera per la realizzazione del loro programma, in Occidente si alzano voci autorevoli che gridano al fallimento del programma socialista. Poche settimane dopo l'ottobre 1917, senza perdere altro tempo, Kautsky (1977, p. 100) proclama: «In Russia, si sta realizzando l'ultima delle rivoluzioni borghesi, non la prima di quelle socialiste». Per il dirigente socialista tedesco non ci possono essere dubbi: non si tratta solo del fatto che ai suoi occhi il paese semiasiatco è troppo arretrato perché vi si possa edificare una società che vada al di là del capitalismo. Una volta che il socialismo è configurato come la fine di ogni contraddizione e conflitto e comunque come totalmente altro, e sotto ogni riguardo, rispetto all'ordinamento esistente, anzi rispetto a ogni ordinamento storicamente esistito, l'affermazione del carattere non socialista della rivoluzione in Russia o in qualsiasi altro paese è una proposizione in qualche modo tautologica. Una volta che il socialismo è definito in modo tale da comportare la negazione di qualsiasi contaminazione o compromesso con il mondo circostante, sul piano interno come su quello internazionale, non è difficile agitare polemicamente la tautologia del mancato superamento della società borghese.

La «dimostrazione» di Kautsky procede spedita: Brest-Litowsk, il trattato di pace con la Germania, comporta per definizione «compromessi di fronte al capitale» (tedesco), e dunque, la «dittatura del proletariato» ha sì «annientato il capitale russo» ma solo «per cedere il posto» a capitali di altri paesi. Nelle campagne, se anche i piccoli contadini sono subentrati alla grande proprietà feudale, nel complesso la presunta rivoluzione socialista «ha consolidato la proprietà privata dei mezzi di produzione e la produzione di merci». Può ben darsi che i piccoli contadini intraprendano la strada della cooperazione, ma non bisogna dimenticare che la proprietà cooperativa è solo «una nuova forma di capitalismo». Sì, il nuovo potere sovietico potrebbe procedere alla nazionalizzazione dell'intera economia, e tuttavia è da tener presente che la stessa «economia statale non è ancora il socialismo»: continuerebbero a sussistere il mercato e la produzione mercantile, e se anche l'uno e l'altra dileguassero, si tratta di vedere se è stata realizzata la «fondazione di una produzione socialista» autentica. E, dunque, la liquidazione di una determinata forma di capitalismo non significa di per sé la liquidazione del capitalismo in quanto tale: il nuovo potere «può annullare molte forme di proprietà capitalistica», senza per questo lasciarsi realmente alle spalle il vecchio sistema sociale. Come si vede, l'asticella che il nuovo regime è chiamato a superare per poter essere definito socialista è collocata sempre più in alto, sicché quel regime, qualunque siano i suoi sforzi e i risultati conseguiti, resta per definizione non-socialista.

Il socialismo di cui qui si parla è come la cosa in sé kantiana. Questa, contrapposta com'è al mondo fenomenico (il mondo che solo è accessibile alla conoscenza umana), è definita in modo tale (secondo l'analisi di Hegel) da risultare comunque inattingibile e in conoscibile; analogamente, il socialismo di Kautsky (e di tanti altri autori che argomentano come lui), già per

la sua configurazione eterea e rarefatta, è comunque irraggiungibile e irrealizzabile. Le innumerevoli proposizioni che con eloquenza dimostrano l'inconoscibilità della cosa in sé ovvero la mancata edificazione del socialismo si rivelano, a un'analisi più attenta, delle vuote tautologie.

Pur atteggiandosi a campione dell'ortodossia, Kautsky non mette in discussione l'«ascetismo universale» e il «rozzo egualitarismo» duramente criticati dal *Manifesto del partito comunista* e che caratterizzano la Russia sovietica del tempo. Egli invece denuncia l'emergere e l'imporsi di una nuova classe sfruttatrice nel paese governato dai bolscevichi: «Al posto di quelli che finora erano capitalisti, ora diventati proletari, subentrano intellettuali o proletari ora diventati capitalisti» (Kautsky 1977, pp. 113 e 119-22). La rivoluzione d'ottobre ha appena avuto luogo: lo spettro dell'avvento al potere di una nuova classe sfruttatrice accompagna la Russia sovietica sin dalla sua nascita.

A prese di posizione come quella appena vista risponde Lenin. In un articolo pubblicato sulla «Pravda» del 7 novembre 1919, egli sottolinea: la transizione dal capitalismo al comunismo «non può non⁴ racchiudere in sé i tratti e le particolarità di ambedue queste forme di economia sociale», ed essa abbraccia «un'intera epoca storica» (LO, 30; 88). Agli occhi di Kautsky, invece, la persistenza di rapporti sociali borghesi è la dimostrazione o la conferma che a detenere il potere in Russia è pur sempre una classe ovvero una nuova classe sfruttatrice. In modo contrapposto argomenta il leader sovietico: gridare allo scandalo per la compresenza di rapporti sociali eterogenei nel corso della transizione è gridare allo scandalo per il fatto che la conquista del potere non significa la cessazione della lotta di classe. È chiaro: «Il tratto proprio dei democratici piccolo-borghesi è la ripugnanza per la lotta di classe, il sogno di farne a meno, l'aspirazione a spianare e a conciliare, a smussare gli angoli acuti. Perciò questi democratici non vogliono a nessun costo riconoscere la necessità di un intero periodo storico di transizione dal capitalismo al comunismo» (LO, 30; 89).

Ma come si manifestava in quella situazione determinata la lotta di classe? Già nel 1920, ai tentativi dei dirigenti sovietici di rimettere in ordine e rivitalizzare l'apparato produttivo reintroducendo nelle fabbriche il principio della competenza, gli ambienti riluttanti alla svolta rispondevano denunciando l'avvento al potere degli «specialisti borghesi», ovvero di una «nuova borghesia» (Figes 2000, pp. 878-80). Agli occhi di Lenin, invece, le misure per rilanciare l'apparato produttivo e consolidare la base sociale di consenso del potere rivoluzionario, col ricorso anche agli «specialisti borghesi» e alla Nep e al «capitalismo di Stato», erano il modo concreto in cui il proletariato conduceva, nella nuova situazione, la lotta di classe. Per gli oppositori all'interno dello stesso Partito bolscevico, il ritorno al capitalismo, sia pure in forma ridotta, era la dimostrazione che il proletariato aveva perso o stava perdendo la lotta di classe e che la borghesia, vecchia e nuova, aveva riconquistato o stava riconquistando il potere. A notarlo, sgomento, era Lenin: «Si pensa che [con la Nep] dal comunismo in generale si passi al sistema borghese in generale» (LO, 32; 322). Tanto più i bolscevichi delusi si sentivano rafforzati nella loro amara convinzione, per il fatto che sul versante opposto si alzavano grida di trionfo. Per i menscevichi – osservava indignato Lenin – la Nep è l'ammissione del «fallimento del comunismo». Sì, «il *leitmotiv* dei menscevichi e dei menscevizzanti è: 'I bolscevichi hanno fatto marcia indietro, verso il capitalismo; questa sarà la loro tomba. Nonostante tutto, la rivoluzione, compresa la rivoluzione d'ottobre, è risultata una rivoluzione borghese!» (LO, 33; 12 e 9). Ad argomentare in questo modo era un fronte assai largo. Non mancavano reazioni decisamente stupefacenti. Lenin riferiva, questa volta divertito, che alcuni fra i «cadetti» (i liberali) russi sconfitti e in esilio chiamavano ad appoggiare la Russia sovietica, ormai incamminatasi «verso il comune potere borghese» (LO, 33; 260).

Replique del dibattito appena visto hanno luogo anche sull'onda di altre rivoluzioni guidate da partiti comunisti. Nel replicare alle grida d'allarme o di trionfo per la «restaurazione borghese», i leader di tali partiti sono obbligati a ripensare la teoria marxiana della lotta di classe e del dominio di classe. Ne scaturiscono riflessioni talvolta di grande interesse, che non solo ci aiutano a comprendere un capitolo di straordinaria importanza della storia contemporanea ma che possono gettare nuova luce sui testi di Marx ed Engels.

2. Classi sociali e ceti politici

I bolscevichi conquistano il potere e proclamano la «dittatura del proletariato» proprio nel momento in cui questa classe sociale, in conseguenza della catastrofe della guerra, della guerra civile e della crisi economica, mostra in Russia segni di declino. Nel gennaio 1919 è un dirigente sindacale a lanciare l'allarme:

In numerosi centri industriali, per effetto della contrazione della produzione nelle fabbriche, gli operai vengono assorbiti dalla massa contadina; così, anziché una popolazione di operai, si sta formando una popolazione semi-contadina e talvolta interamente contadina (in Carr 1964, p. 603).

Siamo in presenza di un fenomeno sul quale Lenin per primo richiama l'attenzione, come emerge in particolare da un intervento dell'ottobre 1921: il «proletariato industriale» in Russia «è uscito dal suo alveo di classe e, in quanto proletariato, ha cessato di esistere», Sì, «dato che la grande industria capitalistica è stata distrutta, dato che si sono fermati gli stabilimenti e le fabbriche, il proletariato è scomparso» (LO, 33, 51).

Quanto più in un paese come la Russia sovietica l'accento si sposta dalla rivoluzione dal basso alla rivoluzione dall'alto, tanto più difficile e complessa, per l'odierno studioso di orientamento marxista, diviene la lettura della vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'ottobre: quale classe esercita il potere nei paesi che si sono richiamati o che ancora si richiamano al socialismo? Per rispondere a questa domanda occorre preliminarmente liberarsi dell'interpretazione meccanicistica della teoria marxiana del rapporto tra economia e politica, tra classi sociali e apparato governativo e statale.

Allorché configura il governo all'opera in una società capitalistica più o meno democratica come il comitato d'affari della borghesia, Marx delinea un idealtipo più che descrivere una realtà empirica. Le due cose tendono sostanzialmente a coincidere sino a quando le classi subalterne sono incapaci di far sentire la loro presenza e la loro pressione. Agli inizi dell'Ottocento, in quella sorta di manifesto del liberalismo che è il *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Benjamin Constant osserva: «I poveri fanno da sé i loro affari: i ricchi assumono degli intendenti». E questo è il governo: «Ma, a meno di essere insensati, i ricchi che hanno degli intendenti esaminano con attenzione e severità se gli intendenti fanno il loro dovere». Constant dichiara esplicitamente che la ricchezza è e deve essere l'arbitro del potere politico e che in questa dipendenza indiscussa e indiscutibile del governo dai proprietari risiede l'essenza stessa della libertà moderna: «Il credito non aveva la stessa influenza presso gli antichi; i loro governi erano più forti dei privati; i privati sono più forti dei poteri politici della nostra epoca; la ricchezza è una potenza più disponibile ad ogni istante, più applicabile a ogni interesse, e quindi assai più reale e meglio obbedita» (Constant 1980, pp. 511-12 = Constant 1970, pp. 235-36). A partire, però, dal *Manifesto del partito comunista* e dai primi tentativi del proletariato di organizzarsi in classe, il quadro cambia. Nel 1864 è la stessa Associazione internazionale degli operai ad attribuire alla classe operaia inglese il merito di aver impedito la realizzazione del progetto, accarezzato dal blocco sociale dominante in Inghilterra, di intervenire a fianco del Sud secessionista e schiavista. Non c'è più immediata identificazione tra classe sociale dominante e linea politica del governo.

A confutare definitivamente la visione meccanica del rapporto tra economia e politica è la tendenza che emerge in certe situazioni storiche a una autonomizzazione del ceto politico e governativo. Quale classe sociale esercita il potere nel periodo della monarchia assoluta? Non è l'aristocrazia feudale, che vede anzi con disappunto e crescente angoscia l'emergere e lo svilupparsi della borghesia; ma a esercitare il potere politico non è neppure quest'ultima, che a un certo stadio del suo sviluppo avverte un'insofferenza sempre maggiore per i ceppi a lei imposti dall'assolutismo monarchico e s'impegna infine a rovesciarlo. Sin dai suoi primi scritti Marx insiste sull'ambiguità sociale della monarchia assoluta: essa caratterizza una situazione di equilibrio instabile tra aristocrazia feudale (in declino) e borghesia (in ascesa) (MEW, 4; 346). Più tardi Engels definirà «la monarchia assoluta come il compromesso spontaneo tra nobiltà e borghesia» (MEW, 37; 154). A vigilare sull'equilibrio instabile e a consacrare il labile

compromesso è chiamato un potere che, per un'intera epoca storica, non si identifica con nessuna delle due classi concorrenti e poi antagoniste.

Un fenomeno simile si verifica in occasione di crisi storiche più o meno acute. Quale classe sociale esercita il potere in Francia nel periodo di più acuta radicalizzazione della rivoluzione? *L'ideologia tedesca* osserva che, solo attraverso un processo complesso e contraddittorio, la borghesia finisce con l'assorbire «i rami di lavoro che appartengono direttamente allo Stato, poi tutti i ceti più o meno ideologici» (MEW, 3; 53). A ben guardare, a esercitare il potere politico negli anni di Robespierre e del Terrore giacobino non è propriamente una classe sociale, ma un ceto ideologico e politico che, a causa di una serie di circostanze (da un lato l'agitazione generalizzata suscitata dal crollo dell'Antico regime, dall'altro lo stato d'eccezione provocato dall'invasione delle potenze controrivoluzionarie e dalla guerra civile), ha acquisito in qualche misura un'autonoma configurazione. Si comprende allora il fastidio con cui, qualche decennio dopo, Engels si esprime a proposito di un saggio di Kautsky sulla rivoluzione francese. Nel criticare «i misteriosi accenni ai nuovi modi di produzione», egli rivolge all'autore questa significativa raccomandazione: «Io parlerei molto meno del nuovo modo di produzione. Esso è ogni volta separato da una distanza abissale dai *fatti* di cui tu parli, e allora privo com'è di mediazioni, rende la cosa non più chiara ma semmai più oscura». Il discorso del passaggio dall'Antico regime alla società borghese assume un tono «assoluto, là dove s'impone la più alta relatività». Lungi dall'essere l'espressione organica della borghesia e del modo borghese di produzione, il Terrore giacobino da un lato costituisce «una misura di guerra», dall'altro risente della spinta dal basso per piegare in senso plebeo «l'eguaglianza e la fraternità» proclamate nel 1789. In conclusione, il dominio e «l'orgia borghese» iniziano solo dopo il Termidoro, reso possibile dalla vittoria dell'esercito francese e dal dileguare sul piano internazionale della necessità del Terrore (MEW, 37; 155-56).

Dall'analisi del giacobinismo *L'ideologia tedesca* ritiene di ricavare conclusioni di carattere generale: c'è una divisione del lavoro all'interno della borghesia tra settori direttamente impegnati nell'attività economica e ceti ideologici e politici, e questa divisione può divenire «scissione», e una scissione che in determinate circostanze si sviluppa «fino a creare fra le due parti una certa opposizione e una certa ostilità» (MEW, 3; 46-47).

Il fenomeno qui analizzato non si esaurisce con la caduta del giacobinismo. Al Termidoro fa seguito cinque anni dopo il 18 Brumaio. Ebbene di quale classe sociale è espressione Napoleone I? Leggiamo la risposta della *Sacra Famiglia*:

Egli ha soddisfatto, sino alla completa sazietà, l'egoismo della nazionalità francese, ma egli pretendeva anche il sacrificio degli affari civili, del godimento, della ricchezza ecc., ogniquale volta il fine politico della conquista lo reclamava. Se egli ha oppresso dispoticamente il liberalismo della società civile [...], non ha avuto maggiore indulgenza per gli interessi materiali più essenziali di essa, commercio e industria, ogniquale volta questi venivano in conflitto con i suoi interessi politici. Il suo disprezzo per gli *hommes d'affaires* era il completamento del suo disprezzo per gli ideologi. Anche verso l'interno, egli combatteva nella società civile l'avversaria dello Stato, che per lui rappresentava ancora un fine per se stesso, un fine assoluto.

In conclusione, grazie alla sua politica interna e internazionale, Napoleone imprime un forte sviluppo alla borghesia francese, ma al tempo stesso, in una situazione caratterizzata dal trascinarsi della crisi rivoluzionaria e dalla guerra permanente, esercita la dittatura sulla stessa classe da lui potentemente beneficiata. Si tratta di un conflitto reale, che a un certo punto vede «speculatori parigini» e settori importanti della «borghesia liberale» creare artificialmente una carestia, sabotando così le operazioni militari di Napoleone e contribuendo alla sua caduta (MEW, 2; 130-31).

In Francia il processo di autonomizzazione dei ceti ideologici, politici (e militari) si manifesta di nuovo, in occasione della crisi rivoluzionaria sfociata nella dittatura di Napoleone III. Secondo l'analisi di Marx, l'apparato militare sviluppato dalla borghesia in funzione antioperaia finisce con l'inghiottire la società nel suo complesso e la stessa classe dominante: con la repressione della rivolta operaia di giugno, il generale Jean Baptiste Cavaignac (caro alla borghesia liberale) esercita

«la dittatura della borghesia mediante la spada», la quale però finisce col trasformarsi nella «dittatura della spada sulla società civile» e persino sulla stessa borghesia (MEW, 7; 40).

Tocqueville può essere considerato la figura emblematica del passaggio qui descritto. Mentre si addensano le nubi che preannunciano la tempesta del giugno 1848, egli esprime l'opinione secondo cui «la Guardia nazionale e l'esercito saranno questa volta senza pietà». Dopo lo scoppio della rivolta operaia, il liberale francese non solo è favorevole al conferimento dei poteri di stato d'assedio a Cavaignac, ma raccomanda di fucilare sul posto qualunque popolano venga sorpreso «in atteggiamento di difesa». La repressione sanguinosa non basta a placare l'angoscia; ed ecco l'invocazione di una «reazione energica e definitiva in favore dell'ordine», chiamata a farla finita col caos rivoluzionario e anarchico; non ci si può accontentare di «palliativi», occorre spazzar via non solo la Montagna, ma anche «tutte le colline circostanti», senza esitare neppure dinanzi a «un rimedio [...] eroico». Chiara e appassionata è la presa di posizione a favore della «dittatura della borghesia mediante la spada», ma è lo stesso Tocqueville ad aggiungere: «La Francia appartiene a colui che ristabilirà l'ordine» e che metterà fine alle «follie del 1848». Senza saperlo, egli evoca la figura di Napoleone III, che trasforma la «dittatura della borghesia mediante la spada» nella «dittatura della spada sulla società civile», condannando lo stesso Tocqueville e la borghesia liberale nel suo complesso all'impotenza e all'esilio interno (Losurdo 2005, cap. X, § 1).

La medesima dialettica sembra stia per ripetersi in seguito alla feroce repressione abbattutasi nel 1871 sulla Comune di Parigi. Marx scrive:

Dopo la Pentecoste del 1871 non vi può essere né pace né tregua tra gli operai francesi e gli appropriatori del prodotto del loro lavoro. La mano di ferro di una soldatesca mercenaria potrà per un certo tempo tenere le due classi legate sotto una stessa oppressione; ma la battaglia tra di loro dovrà scoppiare di nuovo in proporzioni sempre più grandi (MEW, 17; 361).

In questo caso, per una serie di ragioni (la distensione internazionale e il forte sviluppo economico) non si verifica l'avvento di una nuova «dittatura della spada» o il suo prolungamento; resta ferma la realtà del fenomeno da Marx brillantemente analizzato. Nel complesso, la lunga durata della crisi storica e del ciclo rivoluzionario in Francia spiega il ricorrente processo di autonomizzazione o la ricorrente tendenza all'autonomizzazione dei ceti ideologici, politici e militari.

Ovviamente, l'autonomizzazione di cui qui si parla può essere più o meno sviluppata, ma comunque è lungi dall'essere totale. Per fare l'esempio di Napoleone III, il potere politico-militare da lui esercitato e gelosamente custodito promuove e sviluppa il potere sociale della borghesia, la quale dunque risulta legata da molteplici fili con il detentore del potere politico-militare.

In una situazione caratterizzata da uno stato d'eccezione permanente e dalla scarsa chiarezza di idee sulla concreta configurazione del nuovo ordinamento politico e sociale da realizzare, nei confronti del proletariato e delle masse popolari i partiti comunisti al potere e i loro leader finiscono con l'istituire un rapporto che fa pensare a quello istituito nei confronti della borghesia da Luigi Napoleone. E cioè, parafrasando Marx, «la dittatura del proletariato mediante la spada» si trasforma nella «dittatura della spada sulla società civile» e sullo stesso proletariato. E tuttavia, sia pur esile e contorto, un filo continua a connettere Luigi Napoleone alla borghesia ispiratrice della controrivoluzione, così come un filo continua a connettere i leader comunisti al potere al proletariato e alle masse popolari protagoniste della rivoluzione. Il bonapartismo o cesarismo è uno dei modi in cui si verifica il processo di autonomizzazione dei ceti ideologici, politici (e militari). Resta ferma la distinzione tra cesarismo regressivo e cesarismo progressivo fatta valere da Gramsci e resta altresì fermo che nelle diverse situazioni storiche il carattere progressivo o regressivo risulta più o meno accentuato.

3. Classe dominante e classe delegata

Il processo di autonomizzazione dei ceti ideologici, politici (e militari) può conoscere una significativa variante. Ecco in che termini, in una lettera da Manchester inviata a Marx il 13 aprile 1866, Engels descrive l'avvento in Germania del «bonapartismo» alla Bismarck:

Da quel che sembra, il borghese tedesco dopo qualche impennata finirà per piegare la testa, perché il bonapartismo è in effetti la vera religione della borghesia moderna. Mi si rivela sempre più chiaramente che la borghesia non ha la stoffa per dominare essa stessa direttamente, e che quindi dove un'oligarchia non può, come qui in Inghilterra, assumersi la guida dello Stato e della società, contro buon pagamento, nell'interesse della borghesia, una semi-dittatura bonapartista è la forma normale; essa attua gli interessi materiali della borghesia perfino contro la borghesia, ma non le lascia nessuna partecipazione al potere. D'altra parte anche questa dittatura è costretta a sua volta ad abbracciare contro voglia gli interessi materiali della borghesia. Così noi vediamo adesso il signor Bismarck adottare il programma dell'Unione nazionale [l'organizzazione per eccellenza della borghesia liberale] (MEW, 31; 208).

Sono qui messe a confronto Germania e Inghilterra. Per quanto riguarda il primo paese, vediamo riprodursi il fenomeno già analizzato in relazione alla Francia: è all'opera una dittatura o semi-dittatura che promuove «gli interessi materiali della borghesia perfino contro la borghesia», la quale è comunque esclusa dalla gestione del potere politico. Diverso è lo scenario dell'Inghilterra: in ultima analisi è l'aristocrazia a mantenere qui «la guida dello Stato e della società», ma ormai «nell'interesse della borghesia»; nell'ambito di una società ormai pienamente capitalistica, pur essendo la classe dominante in senso stretto, la borghesia ha delegato all'aristocrazia le funzioni di governo. Nel caso dell'Inghilterra si può parlare di variante del processo di autonomizzazione dei ceti ideologici, politici (e militari), nel senso che questi, pur rinviando all'aristocrazia, si rendono autonomi rispetto alla loro classe di origine per costituire il ceto governativo di uno Stato borghese.

È una pratica a cui, pochi anni dopo fa ricorso la stessa borghesia tedesca. Con la fondazione del Secondo Reich e il poderoso sviluppo industriale che ne consegue, si realizza una divisione del lavoro così sintetizzata da Gramsci (1975, p. 2032): «La borghesia ottiene il governo economico-industriale, ma le vecchie classi feudali rimangono come ceto governativo dello Stato politico con ampi privilegi corporativi nell'esercito, nell'amministrazione e sulla terra»; in qualche modo esse «diventano gli 'intellettuali' della borghesia, con un determinato temperamento dato dall'origine di casta e dalla tradizione». A tale proposito, un illustre storico contemporaneo ha parlato di «persistenza dell'Antico regime» in Inghilterra, in Germania e nell'Europa nel suo complesso sino alla prima guerra mondiale (Mayer 1982). A me sembra più precisa e persuasiva la spiegazione di Engels e di Gramsci: l'Antico regime è ormai tramontato, ma a ceti provenienti dal suo seno la borghesia dominante continua ad affidare funzioni importanti e spesso con un significato nuovo rispetto al passato. È così che, in un paese altamente sviluppato come l'Inghilterra, possiamo spiegarci la presenza ancora oggi di istituzioni quali la Camera dei lord e la Corona.

Il ricorso di una classe sociale a ceti ideologici in qualche modo a essa estranei può avvenire anche in chiave progressiva. Significativa è l'analisi che Marx fa del periodo che precede in Prussia (e precisamente nelle province renane) lo scoppio della rivoluzione del '48:

La borghesia, ancora troppo debole per intraprendere misure concrete, si vide costretta a trascinarsi dietro l'esercito teoretico guidato dai discepoli di Hegel contro la religione, le idee e la politica del vecchio mondo. In nessun periodo precedente la critica filosofica fu così audace, così possente e così popolare come nei primi otto anni del dominio di Federico Guglielmo IV [...]. La filosofia doveva il suo potere, durante questo periodo, esclusivamente alla debolezza pratica della borghesia; dato che i *bourgeois* non erano in grado di dar l'assalto nella realtà alle istituzioni invecchiate, dovettero lasciare la direzione (*Vorrang*) agli audaci idealisti che davano l'assalto sul terreno del pensiero (MEW, 12; 684).

Per dirla con Engels: la borghesia, «mancando di uomini adatti per rappresentarla sulla stampa, giunse ad allearsi col partito filosofico estremo» (MEW, 8; 19). Dell'«esercito teoretico» ovvero del «partito filosofico estremo» di cui qui si parla fa parte lo stesso Marx. Egli guarda ormai al di

là della borghesia e tuttavia questa lo chiama a dirigere per qualche tempo il suo organo di stampa, la «Rheinische Zeitung», di cui comunque continua a detenere la proprietà e il controllo, ciò che le consente al momento opportuno di sbarazzarsi del pericoloso «estremista», per perseguire una politica più conciliante nei confronti dell'aristocrazia.

La distinzione tra classe dominante e classe delegata allo svolgimento in posizione subalterna di determinate funzioni può aver luogo anche nell'ambito di una società che intende edificare il socialismo? È la tesi formulata da Lenin. Egli la legittima rinviando a un brano che possiamo leggere nell'ultimo Engels (1894) a proposito dell'atteggiamento da assumere, dopo la rivoluzione anticapitalistica, nei confronti dei grandi proprietari terrieri e industriali: «Noi non consideriamo l'indennizzo assolutamente inammissibile in qualsiasi circostanza. Marx mi ha espresso – e quante volte! – l'opinione che ce la caveremmo a buon mercato se potessimo comprare (*auskaufen*) tutta questa banda» (MEW, 22; 504). Viene così evocato uno scenario per cui, in una società di orientamento socialista, continuano a sussistere ricchi borghesi, singoli individui proprietari di grandi risorse finanziarie, ai quali potrebbero forse essere affidate funzioni «delegate».

Per la verità, è uno scenario che indirettamente emerge già da un testo nettamente anteriore. Se da un lato invita ad «accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante», dall'altro il *Manifesto del partito comunista* suggerisce una linea più cauta: è bene promuovere l'aumento del numero delle fabbriche nazionalizzate e degli strumenti di produzione [nazionalizzati]. Sembrerebbe che la nazionalizzazione qui invocata non sia integrale, tanto più che ci imbattiamo in una precisazione: almeno «in un primo momento», le misure varate dal potere rivoluzionario «appaiono di scarsa portata e di grande precarietà in termini economici». Balza altresì agli occhi una parola d'ordine non meno significativa: «Confisca della proprietà di tutti gli emigrati politici e ribelli» (MEW, 4; 481). Più che un provvedimento generalizzato di carattere economico, l'espropriazione della borghesia sembra essere una misura parziale e dettata almeno in parte dalla contingenza politica. Ci imbattiamo di nuovo nello scenario che, anche dopo la rivoluzione anticapitalista, prevede la parziale permanenza della grande ricchezza borghese o di origine borghese.

È tuttavia probabile che, richiamando il brano precedentemente citato di Engels, Lenin ne forzi il significato. Ma vediamo prima qual è l'evoluzione alle spalle della presa di posizione del leader sovietico.

4. «Stato», «amministrazione» e «riscatto» in Lenin

Dopo l'ottobre 1917, non tardano a emergere i primi dubbi sulla realizzabilità e sensatezza dell'originario programma di rapida e totale espropriazione delle classi proprietarie. A due anni di distanza dalla rivoluzione, in un intervento del 7 novembre 1919, parlando degli «sfruttatori», Lenin osserva: «In parte sono rimasti loro alcuni mezzi di produzione; sono rimaste somme di denaro [...]. L'arte' da loro posseduta, dell'amministrazione statale, militare ed economica, dà loro una grandissima superiorità» (LO, 30; 96).

Il programma di espropriazione sembra destinato a essere condotto sino in fondo, ma emerge un dubbio: è possibile fare a meno dell'«arte» di cui le classi da espropriare godono sostanzialmente il monopolio? Pochi mesi dopo, il 29 marzo 1920, così Lenin si rivolge ai delegati al IX Congresso del Partito bolscevico:

Ebbene, pensate forse che la borghesia, subentrando al feudalismo, confondesse lo Stato e l'amministrazione? No, i borghesi non erano tanto sciocchi, essi si dissero che per amministrare occorrevano uomini capaci di farlo: prendiamo dunque i signori feudali e rieduchiamoli. E così fecero. Fu forse questo un errore? No, compagni; l'arte di amministrare non cade dal cielo e non è un dono dello Spirito Santo, e una classe non diventa subito capace di amministrare per il solo fatto di essere una classe avanzata. Ce lo dimostra un esempio: finché la borghesia fu vittoriosa, reclutò per l'amministrazione degli elementi usciti da un'altra classe, la classe feudale. Del resto, non poteva prenderli altrove (LO, 30; 414).

In modo analogo è bene che proceda il proletariato vittorioso, se non vuole cadere «nel puro utopismo e nelle frasi vuote». Resta ferma la necessità del controllo del potere politico e dell'apparato statale,

ma per l'amministrazione, per l'organizzazione dello Stato dobbiamo avere degli uomini che posseggano la tecnica dell'amministrazione, un'esperienza della gestione dell'economia e dello Stato, e questi uomini possiamo prenderli unicamente nella classe che ci ha preceduti (LO, 30; 415).

Ci si deve fermare a questo nella utilizzazione delle competenze della borghesia o si può andare oltre? Nel maggio 1921 Lenin va decisamente oltre. Dopo aver affermato che «la questione del potere è la questione fondamentale di ogni rivoluzione», egli invita il Partito bolscevico a prendere atto della «sproporzione tra le nostre 'forze' economiche e quelle politiche». E allora? Nell'edificazione del sistema socialista occorre saper utilizzare anche membri della borghesia capitalista. Questi non accetteranno di collaborare a partire da un impulso altruistico. S'impone dunque «la necessità di un tipo particolare di 'riscatto', che gli operai debbono proporre ai capitalisti più colti, più dotati, più capaci dal punto di vista organizzativo, i quali siano pronti a mettersi al servizio del potere sovietico e ad aiutare onestamente a organizzare la grande e grandissima produzione 'di Stato'». Sì, bisogna mettere in atto «metodi del compromesso o del riscatto verso i capitalisti progrediti che sono favorevoli al 'capitalismo di Stato'» e che possono essere «utili per il proletariato come intelligenti ed esperti organizzatori delle più grandi imprese, capaci di fornire i prodotti a decine di milioni di persone» (LO, 32; 318-19). È a conferma di questo ragionamento che Lenin rinvia a Marx e, più esattamente, al brano di Engels già visto.

Si è andati ben oltre la distinzione tra «Stato» ovvero potere politico da un lato e «amministrazione» dall'altro. Non si tratta più solo di assumere, retribuendoli adeguatamente, specialisti borghesi cui affidare compiti amministrativi e burocratici più o meno rilevanti; si tratta, invece, di procedere a un compromesso con capitalisti che continuano a essere tali, e cioè che non rinunciano alla loro proprietà. «È possibile la combinazione, l'unione, la coesistenza dello Stato sovietico, della dittatura del proletariato, col capitalismo di Stato? Naturalmente, è possibile» (LO, 32; 324). Si tenga presente che per «capitalismo di Stato» non si intendono qui dei mezzi di produzione nazionalizzati e passati sotto il controllo statale. No, «capitalismo di Stato» è sinonimo di «capitalismo controllato e regolarizzato dallo Stato proletario» (LO, 32; 433). Siamo cioè in presenza della consueta proprietà capitalistica privata, che rifiorisce con la Nep, sia pure in misura limitata; occorre tuttavia tener presente che «capitalismo di Stato in una società in cui il potere appartiene al capitale, e capitalismo di Stato in uno Stato proletario sono due concetti diversi» (LO, 32; 466). E, ferma restando questa distinzione, è necessario «attrarre il capitale straniero» oltre quello nazionale, ovviamente «senza dargli il potere» (LO, 32; 165). Se questa linea di rinuncia a nazionalizzazione e statizzazione integrale dei mezzi di produzione vale per l'industria, a maggior ragione essa può e deve valere per l'agricoltura. Nell'ottobre 1921, così Lenin sintetizza il percorso alle spalle:

Ritenevamo [...] che avremmo organizzato la produzione e distribuzione di Stato strappandola passo a passo al sistema avversario. Diciamo che ora il nostro compito non è più tanto l'espropriazione degli espropriatori quanto l'inventario, il controllo, l'aumento della produttività del lavoro, il rafforzamento della disciplina (LO, 33; 72).

Chiaramente, all'espropriazione politica delle classi dominanti l'espropriazione economica corrisponde solo in modo parziale, ed è necessario e giusto che per un determinato periodo di tempo vi corrisponda solo in modo per l'appunto parziale.

Quattro anni dopo, nel 1925, in un saggio dal titolo *La nuova politica economica e i nostri compiti*, Bucharin (1969a, p. 114) giunge alle medesime conclusioni: il ricorso esclusivo alla «repressione» s'impone nei confronti «delle forze ribelli e dei loro residui» e solo nei loro confronti.

Altro è l'atteggiamento del proletariato e del suo potere statale nei confronti della nuova borghesia, la quale in un dato rapporto di forze sociali rappresenta uno strato socialmente necessario che adempie – in certa misura, entro certi limiti e per un certo periodo di tempo – una funzione socialmente utile.

Se in Inghilterra e in Germania la borghesia al potere si avvale della collaborazione dell'aristocrazia espropriata del potere politico propriamente detto, in modo analogo nella Russia sovietica il proletariato al potere ovvero il nuovo potere politico si avvale della borghesia e se ne avvale in misura persino più larga, dato che la classe spodestata è utilizzata non solo nell'«amministrazione» statale ma anche nell'organizzazione della vita economica e nella promozione dello sviluppo delle forze produttive.

5. *«Espropriazione politica» ed «espropriazione economica» in Mao*

L'esperienza della Nep dura solo pochi anni. Se anche un ruolo svolgono le permanenti riserve ideologiche su questo esperimento e su questa linea politica, a determinare il loro dileguare sono in primo luogo l'aggravarsi della situazione internazionale e il profilarsi di seri pericoli di guerra (Losurdo 2008, pp. 129-31). Resta il fatto che la Russia sovietica della Nep è il punto di partenza della Repubblica popolare cinese, almeno per larga parte della sua storia.

Alla vigilia della conquista del potere, Mao Zedong (1969-75, vol. 4, pp. 434-35) così chiarisce il suo programma di governo: «La nostra politica attuale è di porre dei limiti al capitalismo e non di distruggerlo». Ai fini di promuovere il superamento dell'arretratezza, occorre «utilizzare tutti i fattori del capitalismo urbano e rurale che siano vantaggiosi all'economia nazionale e alla vita del popolo». In questo ambito può svolgere un ruolo importante la «borghesia nazionale», che però «non può avere una funzione predominante nel potere statale»: essa, invece, è chiamata a riconoscere «la direzione della classe operaia (attraverso il Partito comunista)». A loro volta i comunisti devono riconoscere un punto essenziale. Assumendo il potere, essi abbandoneranno la lotta armata per impegnarsi nel «difficile compito della edificazione economica». E dunque: «Presto dovremo mettere da parte molte cose che conosciamo bene e saremo costretti a occuparci di cose che non conosciamo bene [...]. Nel settore economico dobbiamo imparare a lavorare da tutti coloro che se ne intendono (non importa chi siano). Dobbiamo considerarli nostri maestri e imparare da loro coscienziosamente e con modestia». Comincia ad assumere fattezze più nitide la distinzione, affiorata in Marx ed Engels e poi nel corso della Nep sovietica, tra espropriazione politica ed espropriazione economica della borghesia. Mentre esercitano il potere politico, i comunisti devono saper apprendere sul piano economico dalla classe da loro spodestata. Mao chiarisce ulteriormente la sua visione in un discorso del 18 gennaio 1957:

Quanto poi alla nostra politica nelle città, a prima vista dà un po' l'impressione di essere di destra: infatti abbiamo conservato i capitalisti e gli abbiamo concesso anche un interesse fisso per sette anni. E dopo sette anni come ci regoleremo? Quando arriverà il momento vedremo il da farsi. La cosa migliore è lasciare aperto il discorso e dargli ancora un po' di interessi. Sborsando un po' di denaro ci compriamo questa classe [...]. Comprandoci questa classe l'abbiamo privata del suo capitale politico così che non ha nulla da dire [...]. Questo capitale politico dobbiamo espropriarlo fino in fondo e continuare a farlo finché gliene sarà rimasta anche una sola briciola. Ecco perché non si può dire neanche che la nostra politica nella città è di destra (Mao Zedong 1979, pp. 475-76).

In questo testo è tematizzata in modo particolarmente chiaro la distinzione tra espropriazione economica e espropriazione politica della borghesia. Solo quest'ultima dev'essere condotta sino in fondo, mentre la prima, se non è contenuta in limiti ben precisi, rischia di compromettere lo sviluppo economico del paese e la stabilità del nuovo potere politico. Nell'estate del 1958 Mao ribadisce il suo punto di vista di fronte all'ambasciatore, piuttosto diffidente, dell'Unione Sovietica: «In Cina ci sono ancora capitalisti, ma lo Stato è sotto la direzione del partito

comunista» (Mao Zedong 1998, p. 251).

Giunto alla direzione della Cina dopo molte vicissitudini, Deng Xiaoping si riallaccia a questa tradizione politica alle sue spalle, che egli riprende e radicalizza. Ma tale radicalizzazione non vuole essere un atto di rottura. Si tenga presente che, prima ancora di conquistare il potere su scala nazionale, a partire dal 1928 il Partito comunista cinese ha governato aree più o meno estese dell'immenso paese, e in tali aree coesistevano «capitalismo privato, capitalismo di Stato e socialismo primitivo», oltre alla proprietà cooperativa (Snow 1967, p. 284). Nel lungo arco di tempo trascorso dal 1928 i tentativi di totale nazionalizzazione dell'economia coprono un periodo piuttosto limitato.

Sappiamo che anche la Nep è stata a suo tempo letta, soprattutto in Occidente, come un ritorno camuffato al capitalismo. In modo diverso argomentano, però, tre testimoni d'eccezione. Il primo è Gramsci, che è a Mosca dal maggio 1922 al dicembre 1923 e che qualche anno dopo traccia questo bilancio: la realtà dell'Urss ci mette in presenza di un fenomeno «mai visto nella storia»; una classe politicamente «dominante» viene «nel suo complesso» a trovarsi «in condizioni di vita inferiori a determinati elementi e strati della classe dominata e soggetta». Le masse popolari che continuano a soffrire una vita di stenti sono disorientate dallo spettacolo del «*nepman* impellicciato e che ha a sua disposizione tutti i beni della terra»; e, tuttavia, ciò non deve costituire motivo di scandalo o di ripulsa, in quanto il proletariato, come non può conquistare il potere, così non può neppure mantenerlo se non è capace di sacrificare interessi particolari e immediati agli «interessi generali e permanenti della classe» (Gramsci 1971, pp. 129-30).

Gli altri due testimoni d'eccezione sono meno simpatetici col paese da loro visitato; sul punto centrale essi però concordano col dirigente comunista italiano. Mi riferisco allo scrittore austriaco Joseph Roth, che visita Mosca tra il settembre 1926 e il gennaio 1927 e che, in una corrispondenza per la «Frankfurter Zeitung», scrive: «Se è vero che il proletariato è la classe dominante, è certo che la nuova borghesia è la classe del benessere. Il proletariato possiede tutte le istituzioni dello Stato. La borghesia possiede tutte le istituzioni della vita comoda» (in Flores 1990, p. 52). Infine Benjamin (2007, pp. 40-41) così nel 1927 sintetizza le sue impressioni:

Nella società capitalistica potere e denaro sono diventate grandezze commensurabili. Ogni data quantità di denaro convertibile in una porzione ben determinata di potere e il valore di scambio di ogni potere è un'entità calcolabile [...]. Lo Stato sovietico ha interrotto questa osmosi di denaro e potere. A se stesso il Partito riserva ovviamente il potere, il denaro però lo lascia all'uomo della Nep.

Quest'ultimo, però, è esposto a un «terribile isolamento sociale». Ricchezza economica e potere politico non coincidono in alcun modo.

Dunque, negli anni Venti, almeno tre grandissimi intellettuali hanno respinto la lettura della NEP quale espressione di restaurazione borghese. La Repubblica popolare cinese non è stata altrettanto fortunata: a partire dalla svolta di Deng Xiaoping, nonostante la vistosa eccezione rappresentata da un eminente storico (Arrighi 2008), è pressoché incontrastato il giudizio che la definisce un paese capitalistico a tutti gli effetti.

6. La coscienza di classe come «spirito di scissione» e come «catarsi»

In riferimento ai regimi politici scaturiti da rivoluzioni guidate da partiti comunisti, ho parlato ripetutamente di autonomizzazione del ceto politico e governativo, la quale – sia chiaro – non è il superamento della lotta di classe ma scaturisce dalla sua acutezza e cerca di mantenerla sotto controllo. Almeno alla prima impressione, la categoria da me utilizzata fa pensare alla categoria di «burocrazia» cara a Trotskij. In realtà quest'ultima, più che scaturire dall'analisi politica e sociale, intende in primo luogo formulare un giudizio di valore negativo e parte dal presupposto per cui è comunque la classe operaia direttamente impegnata sui luoghi di produzione a esprimere la coscienza rivoluzionaria nella sua purezza. Vengono così perse di vista le ambiguità che caratterizzano la lotta di classe soprattutto nella fase successiva alla conquista del potere a opera di

un partito di ispirazione comunista. Immediatamente dopo la rivoluzione d'ottobre, chi rappresenta la causa dell'emancipazione proletaria? È Lenin (il «burocrate»), che si propone di riordinare e rilanciare l'apparato produttivo ponendo fine all'assenteismo e all'anarchia nei luoghi di lavoro, o l'operaio belga, Lazarevič, deciso a contrastare con lo sciopero l'intensificazione dei ritmi (e il connesso «sfruttamento»? È il leader sovietico che fa ricorso agli «specialisti borghesi» (garantendo loro retribuzioni assai elevate) e ai capitalisti disposti a collaborare col potere sovietico nello sviluppo delle forze produttive e nel superamento del primo tipo di disuguaglianza, o sono gli operai indignati per il permanere del secondo tipo di disuguaglianza e per la «restaurazione del capitalismo»? Anche a voler mettere a confronto solo operai: a promuovere la causa dell'emancipazione sono coloro che, stimolati anche dagli incentivi materiali e morali, si impegnano nel movimento stakhanovista per lo sviluppo della produzione (e della ricchezza sociale), o coloro che contrastano tutto ciò?

Quando ancora non è dileguato il comunismo di guerra – siamo tra il marzo e l'aprile del 1920 – Lenin richiama l'attenzione sul paradosso che si è venuto a creare nella Russia sovietica: «La classe operaia è diventata la classe che detiene il potere statale ed è costretta a sopportare grandi sacrifici, a morire e a patire la fame». Essa vive in condizioni economiche peggiori dei contadini, i quali hanno tratto grandi vantaggi dalla nuova situazione: «si sono per la prima volta nutriti meglio che durante centinaia di anni nella Russia zarista» (LO, 30; 417). Il paradosso si inasprisce e diviene persino insultante con l'introduzione della Nep: ora a vivere in condizioni economiche di gran lunga migliori della classe politicamente dominante è una classe, o settori di una classe, che è stata spodestata in quanto sfruttatrice.

La tolleranza accordata ai nuovi ricchi, nonostante la persistente miseria proletaria, provoca nella Russia sovietica una sensazione diffusa e intensa di «tradimento»: «Nel 1921-1922 letteralmente decine di migliaia di operai bolscevichi strapparono la tessera disgustati dalla Nep; l'avevano ribattezzata Nuova Estorsione al Proletariato» (Figes 2000, p. 926). Ad abbandonare il partito è anche l'«Opposizione operaia». Non si tratta solo di una crisi politica, è una crisi esistenziale devastante. Nel 1927 Benjamin (2007, p. 59) osserva: «L'«Alt», intimato a un certo momento dal partito al comunismo di guerra con la Nep, ha provocato un contraccolpo spaventoso, che ha letteralmente annientato molti militanti del movimento».

È un atteggiamento che, ben lungi dall'essere confinato alla Russia sovietica, trova forse i suoi seguaci più appassionati o più patetici tra i militanti e persino tra i dirigenti comunisti dell'Occidente, e nei loro confronti Lenin si esprime con sarcasmo:

Vedendo che ci ritiravamo, alcuni di essi sparsero, puerilmente e vergognosamente, persino delle lacrime, come avvenne all'ultima seduta allargata del Comitato esecutivo dell'Internazionale comunista. Animati dai migliori sentimenti comunisti e dalle più ardenti aspirazioni comuniste, alcuni compagni scapparono in lacrime (LO, 33; 254-55).

Ma concentriamoci sulla Russia sovietica. Coloro che così argomentano e sentono e soffrono sono convinti di esprimere la coscienza di classe operaia. In che modo reagisce Lenin? Egli condanna l'«Opposizione operaia» in quanto espressione di una «deviazione apertamente sindacalista» (LO, 32; 160-61). È di per sé eloquente la categoria qui utilizzata, che rinvia chiaramente a *Che fare?*: la coscienza «trade-unionistica» ovvero la deviazione «sindacalista» si manifestano nell'incapacità di subordinare le rivendicazioni economiche alla lotta per la conquista e per il mantenimento del potere politico. Il fatto è che – osserva il leader sovietico parlando il 5 luglio 1921 al III Congresso dell'Internazionale comunista – «alla classe operaia sono toccate grandi sofferenze, proprio perché è la classe che attua la propria dittatura»; è un paradosso, ma la sua verità di fondo dovrebbe comunque essere compresa dagli «elementi politicamente più evoluti» della classe operaia stessa (LO, 32; 464-65).

Per Lenin i termini della situazione sono chiari. Intanto occorre tener conto dell'insegnamento di Marx: «L'interesse principale e fondamentale del proletariato dopo la conquista del potere statale consiste nell'aumentare la quantità dei prodotti, nell'accrescere in proporzioni grandiose le forze produttive della società» (LO, 33; 169). In secondo luogo, è

evidente che il potere sovietico non può reggere se non risolve il problema della miseria disperata e della fame che colpisce il popolo russo. Per rilanciare la produzione agricola occorre fare concessioni generose ai contadini, e gridare allo scandalo per questo «significa porre gli interessi *corporativi* degli operai al di sopra degli interessi di classe; significa sacrificare gli interessi di tutta la classe operaia agli interessi del vantaggio immediato, temporaneo, parziale degli operai, sacrificare la loro dittatura» (LO, 32; 321). Per rilanciare la produzione industriale, s'impongono concessioni ancora più generose agli specialisti borghesi e al capitale russo e internazionale disposto a collaborare con la Nep. A suscitare disorientamento sono soprattutto le aperture al capitale straniero della cui tecnologia avanzata si ha assoluto bisogno e al quale vengono garantiti profitti eccezionali; ma non è la protesta contro questa politica, è questa politica a essere «un aspetto della lotta, la continuazione della lotta di classe sotto un'altra forma» (LO, 32; 326).

Vediamo ora la situazione nelle fabbriche. Nella seconda metà degli anni Venti Pierre Pascal, che già conosciamo, lamenta che «da un punto di vista materiale si sta marciando verso l'americizzazione» (intesa come il culto idolatrico dello sviluppo economico e tecnologico); è vero, sono stati realizzati alcuni progressi economici, ma «a prezzo di un formidabile sfruttamento della classe operaia» (in Flores 1990, p. 53). In modo opposto argomenta Lenin tra il 1920 e il 1921. Egli invita i sindacati a liberarsi «sempre più della grettezza corporativa»: essi devono svolgere un'«opera di mediazione» e «contribuire alla conciliazione più rapida e meno penosa possibile» dei conflitti che inevitabilmente insorgono (LO, 32; 226 e LO, 33; 168), senza mai perdere di vista l'obiettivo dello sviluppo delle forze produttive, che solo può garantire un sensibile miglioramento delle condizioni di vita delle masse popolari e rafforzare al tempo stesso il potere sovietico. Per esser chiari:

La situazione esige innanzi tutto un aumento del rendimento del lavoro, un aumento della disciplina del lavoro. In tempi come questi l'obiettivo più importante che la rivoluzione deve perseguire è un miglioramento all'interno del paese, *miglioramento che non colpisce, che non salta agli occhi, non si scorge a prima vista*, un miglioramento del lavoro, della sua organizzazione e dei suoi risultati (LO, 33; 27).

Ho evidenziato col corsivo un'affermazione che radicalizza ancora di più la rottura con l'epistemologia sensistica presente negli scritti giovanili di Marx ed Engels. La formazione della coscienza rivoluzionaria ha sempre meno a che fare con la «visione» delle condizioni di vita del proletariato. Se *Che fare?* insisteva sulla necessità di analizzare la totalità dei rapporti politici e sociali a livello nazionale e internazionale, ora al medesimo risultato si giunge a partire dall'affermazione della necessità di superare il livello della percezione empirica: prendendo le mosse dalla constatazione delle retribuzioni elevate e dei privilegi di cui rispettivamente godono specialisti borghesi e *nepmen*, si può giungere alla conclusione frettolosa che la lotta di classe proletaria coincida con la lotta contro quelle retribuzioni e quei privilegi; ma ciò significherebbe perdere di vista il più ampio contesto nazionale e internazionale e ignorare la complessità della lotta di classe contro le due diseguaglianze.

Nel complesso, il quadro che presenta la Russia sovietica si può così sintetizzare: «il proletariato, l'avanguardia rivoluzionaria, ha sufficiente potere politico» ma consente «al tempo stesso il capitalismo di Stato» e cioè la persistenza di alcune aree di capitalismo, sia pur controllate dallo Stato. Questa politica crea una situazione che «non ha precedenti nella storia», e cioè «disorienta molti, moltissimi»; ma è solo chi comprende e appoggia tale politica, assolutamente necessaria per il mantenimento del potere sovietico, che dimostra matura coscienza di classe (LO, 33; 252-53).

Una situazione che «non ha precedenti nella storia». È esattamente in questi termini che abbiamo visto esprimersi Gramsci, che chiaramente fa tesoro del suo soggiorno nella Russia sovietica. Nella sua analisi del paradosso della Nep e della Russia sovietica del tempo, egli non va al di là del quadro tracciato da Lenin. Decisamente al di là vanno invece i *Quaderni del carcere*, che individuano nel «momento 'catartico' [...] il punto di partenza per tutta la filosofia della prassi» e della teoria rivoluzionaria (Gramsci 1975, p. 1244). Come interpretare questa dichiarazione sibillina e stupefacente? Nella cultura europea, a lungo la rivoluzione e i movimenti rivoluzionari

sono stati letti e discreditati in quanto espressione di invidia, di rancore, di risentimento: basti pensare ad autori quali Constant, Taine e, soprattutto, Nietzsche. La riflessione che abbiamo appena visto confuta questo luogo comune: nella Russia della Nep, il proletario che non riesce a superare l'invidia per il «*nepman* impellicciato e che ha a sua disposizione tutti i beni della terra» non è in grado di contribuire all'edificazione della nuova società cui pure aspira. Di carattere generale, la tesi di Gramsci non a caso giunge a maturazione mentre in Germania il nazismo attizza il risentimento e l'invidia degli strati popolari più arretrati nei confronti degli intellettuali, soprattutto rivoluzionari, e incanala contro gli ebrei la frustrazione delle masse impoverite dalla guerra e dalla crisi economica. Contrariamente a quello che affermano Constant, Taine e Nietzsche, il movimento rivoluzionario si sviluppa e matura solo se riesce a esprimere un «momento 'catartico'».

È interessante notare che, a migliaia di chilometri di distanza dall'Europa, a muoversi a tentoni in direzione della medesima acquisizione teorica è un altro grande leader comunista. Nel 1929 Mao Zedong (1969-75, vol. 1, p. 115) si impegna in una lotta contro l'«egualitarismo assoluto»: nella sua meschinità e nella sua carica di invidia e, potremmo dire, persino di *ressentiment* (quando l'Armata rossa si acquartiera, «si pretende che a ognuno sia assegnato lo stesso spazio, e se il comando dispone di un locale un po' più grande, piovono insulti»), esso è l'espressione di rapporti sociali angusti, il «prodotto dell'economia artigiana e della piccola economia contadina» e comunque ostacola o impedisce la formazione del blocco sociale chiamato a rovesciare l'Antico regime. Il successo di una rivoluzione comporta necessariamente il consolidamento dell'unità tra coloro che costituiscono le vittime più dirette dello sfruttamento e dell'oppressione, nonché una politica di alleanze tale da isolare il potere da abbattere. Tutto ciò è possibile solo a condizione di mettere al bando o contenere le piccole meschinità individuali nonché l'invidia, il rancore, il risentimento nei confronti degli strati sociali contigui o immediatamente superiori, che pure costituiscono il bersaglio naturale di tali stati d'animo.

In effetti, il «momento 'catartico'» svolge una funzione essenziale nel processo di formazione della coscienza di classe. Nello stesso anno in cui sviluppa la riflessione sulla Nep che già conosciamo, sempre nel 1926 Gramsci (1971, p. 145) scrive:

Il metallurgico, il falegname, l'edile, ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile, ecc., ma devono fare ancora un passo avanti; devono pensare come operai membri di una classe che tende a dirigere i contadini e gli intellettuali, di una classe che può vincere e può costruire il socialismo solo se aiutata e seguita dalla grande maggioranza di questi strati sociali. Se non si ottiene ciò, il proletariato non diventa classe dirigente.

È qui descritto un processo in due momenti. Nel corso del primo l'appartenenza a un mestiere determinato viene trascesa nell'appartenenza al proletariato in quanto tale (e fin qui non siamo al di là della visione propria di Marx ed Engels). È il secondo momento invece a presentare novità rilevanti: il proletario rivela matura coscienza di classe solo allorché si è innalzato a una visione della sua classe di appartenenza quale nucleo dirigente di un più ampio blocco sociale chiamato a portare la rivoluzione alla vittoria. E la catarsi si rivela ancora più necessaria, allorché si tratta di conservare e consolidare il potere, come dimostrano le lotte nonché le delusioni e persino i drammi personali degli anni della Nep. L'idea di catarsi aleggia già nella tesi di Engels, secondo cui la coscienza comunista presuppone un trascendimento dell'immediato e ristretto interesse di classe proletario (*supra*, cap. II, § 4), e agisce nella polemica leniniana contro il trade-unionismo, ma è solo ora che trova una formulazione organica e coerente.

Nel complesso, l'acquisizione della coscienza rivoluzionaria comporta una battaglia su due fronti: occorre da un lato respingere la cooptazione nel blocco dominante; dall'altro lato occorre evitare l'arroccamento corporativo. Se sul primo fronte si tratta di acutizzare l'antagonismo di classe del proletariato, sul secondo fronte si tratta di accrescere la sua capacità di mediazione nei confronti di classi o strati sociali che vivono in condizioni materiali migliori delle sue. O per usare il linguaggio di Gramsci (1975, pp. 2288 e 1244), potremmo dire che ora la coscienza di classe si esprime da un lato come «spirito di scissione», che consente a una classe subalterna di

conseguire la sua «autonomia integrale», dall'altro come «catarsi», grazie alla quale una classe già subalterna può operare «il passaggio dal momento economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico» e divenire così una classe dirigente.

7. Tra Russia e Cina: la borghesia come classe in sé e classe per sé

La «catarsi» consente di conciliarsi con la complessità della lotta di classe nella società scaturita dall'ottobre bolscevico. In essa, soprattutto dopo l'introduzione della Nep, continuano a esserci ricchi borghesi, i quali però non solo non costituiscono la classe politicamente dominante ma non sono neppure una classe per sé.

L'*ideologia tedesca* sottolinea: «I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta contro un'altra classe; per il resto essi si ritrovano l'uno di contro all'altro come nemici e concorrenti» (MEW, 3; 54). È un discorso che non fa riferimento a una classe determinata ma si propone di spiegare il processo di formazione del proletariato e della borghesia e della coscienza di classe dell'uno e dell'altra. Apriamo *Miseria della filosofia*: in virtù della «situazione comune» e degli «interessi comuni», creati dalle oggettive «condizioni economiche», il proletariato «è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa»; è nella lotta che la massa dei proletari «si riunisce, si costituisce in classe per se stessa; gli interessi che essa difende diventano interessi di classe» e la lotta di classe diventa «una lotta politica». Per quanto riguarda la borghesia, «dobbiamo distinguere due fasi: quella durante la quale essa si costituì in classe sotto il regime della feudalità e della monarchia assoluta, e quella in cui, ormai costituitasi in classe, rovesciò la feudalità e la monarchia per fare della società una società borghese. La prima di queste fasi fu la più lunga e richiese i più grandi sforzi» (MEW, 4; 180-81). E dunque, la borghesia è stata a lungo una classe solo in sé prima di divenire una classe anche per sé e cioè prima di acquisire una coscienza di classe sviluppata e di essere capace di definire e di promuovere nella pratica i suoi interessi di classe.

Nel proletariato il processo di formazione della coscienza di classe è ostacolato e può essere interrotto o ricacciato indietro sia dalla concorrenza che oggettivamente sussiste tra i singoli operai, sia in conseguenza dell'iniziativa politica e ideologica della classe dominante. Qualcosa di analogo vale per la borghesia, in seguito a una rivoluzione che ha liquidato in modo più o meno radicale il suo potere politico e l'ha screditata sul piano ideologico.

Vediamo quello che avviene nella Repubblica popolare cinese. Come risulta dall'osservazione già vista di Mao, secondo il quale conviene non portare a termine l'espropriazione economica della borghesia, questa classe non dilegua in seguito all'avvento al potere del Partito comunista. Nell'ottobre 1978, nell'avviare la politica di riforma e di apertura, Deng Xiaoping mette in guardia: «Non dobbiamo consentire che si formi una nuova borghesia». Questo obiettivo non è contraddetto dalla tolleranza accordata a singoli capitalisti. Come pochi mesi dopo chiarisce il nuovo leader cinese, «la lotta contro questi individui è diversa dalla lotta, che si è verificata nel passato, di una classe contro l'altra (questi individui non possono formare una classe coesa e aperta)». Naturalmente, non mancano i residui della vecchia lotta di classe, ma nel complesso, con il consolidamento della rivoluzione e del potere del Partito comunista, si è venuta a creare una situazione nuova (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 2, pp. 144 e 178). «C'è la possibilità che emerga una nuova borghesia? Può formarsi un pugno di elementi borghesi, ma essi non costituiranno una classe», tanto più che c'è un «apparato statale» che è «potente» ed è in grado di controllarli. È significativo il precedente storico a cui il leader cinese si richiama nell'agosto 1985. «Forse Lenin ebbe un'idea felice allorché adottò la Nuova Politica Economica» (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, pp. 142-43). Siamo cioè ricondotti a una situazione in cui la borghesia o singoli elementi borghesi continuano a svolgere, o più esattamente riprendono a svolgere (dopo la fase rappresentata dal «comunismo di guerra») una funzione economica più o meno rilevante, pur essendo stati privati della possibilità di svolgere un ruolo politico.

Non è solo il potere politico a contrastare il passaggio della borghesia da classe in sé a classe per sé. Abbiamo visto Marx celebrare la nobiltà d'animo dei nobili polacchi i quali, piuttosto che

dall'interesse di classe, si lasciano guidare dall'interesse nazionale. Soprattutto nei momenti di crisi storica più o meno acuta, emerge con chiarezza che un individuo si trova a essere collocato all'interno non di un'unica contraddizione ma di molteplici contraddizioni. Dà da pensare l'atto d'accusa di Marx contro la borghesia francese che nel 1871, invece dell'invasore prussiano, prende di mira la Comune di Parigi: «In questo conflitto tra il dovere nazionale e l'interesse di classe, il Governo della Difesa nazionale non esitò un attimo a trasformarsi in Governo del Tradimento nazionale» (MEW, 17; 319). Come risulta dalla stessa indignazione che trasuda dal testo qui citato, non si tratta di una scelta scontata. Il nobile polacco è certamente preoccupato anche lui dell'agitazione dei contadini che rischia di mettere in discussione la sua collocazione e i suoi privilegi sociali, ma non può ignorare il fatto che lo smembramento e l'assoggettamento del suo paese lo priva della sua identità nazionale e comunque lo condanna alla subalternità politica, culturale e sotto certi aspetti persino sociale nei confronti della potenza dominante. Potremmo sintetizzare dicendo che, in quella situazione determinata, il nobile polacco è costretto a scegliere tra identità sociale e identità nazionale. Nel corso della rivoluzione russa dinanzi a una simile scelta viene a trovarsi, come sappiamo, il generale di origine nobiliare (Brusilov), il quale si schiera col nuovo potere sovietico a partire dal suo «senso del dovere verso la nazione», che i bolscevichi stanno salvando dalla balcanizzazione e dall'assoggettamento.

Processi di questo genere si sono verificati su scala ben più larga nel corso della rivoluzione cinese, diretta da un partito comunista messosi alla testa della guerra di resistenza contro l'imperialismo giapponese, alla testa di una lotta chiamata a salvare la nazione cinese nel suo complesso (comprese le classi dominanti e sfruttatrici) dalla schiavizzazione alla quale l'Impero del Sol Levante l'aveva destinata. È presumibile che il lealismo patriottico continui a svolgere un ruolo nei capitalisti vecchi e nuovi, che non hanno difficoltà a rendersi conto dell'appoggio da Washington fornito ai più disparati movimenti separatisti che possono manifestarsi o che possono essere alimentati e incoraggiati in quel paese-continente, da sempre multietnico e multiculturale, che è la Cina.

Infine, occorre non perdere di vista il processo descritto lucidamente dal *Manifesto del partito comunista*. Rileggiamo un brano celeberrimo: allorché infuria la crisi e l'ordinamento esistente sta per crollare (o sembra che stia per crollare), «una piccola parte della classe dominante si stacca da essa per unirsi alla classe rivoluzionaria, a quella classe che ha l'avvenire nelle sue mani». Siamo qui in presenza di un passaggio di campo, che non è motivato neppure da una preoccupazione nazionale ma che si spiega principalmente con l'adesione intellettuale ed emotiva al partito o al movimento nel quale s'incarna o sembra incarnarsi il futuro imminente e ineluttabile. Come protagonisti di questo passaggio di campo Marx ed Engels indicano i ceti intellettuali, gli ideologi «che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme» (MEW, 4; 471-72), ma esso può interessare e storicamente ha interessato strati sociali ben diversi e anche esponenti e settori della borghesia capitalistica. Negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, a partire dal riconoscimento e dall'ammirazione per il ruolo svolto dall'Urss e dai partiti comunisti nella resistenza e nella lotta contro la barbarie nazifascista, marxismo e comunismo hanno dispiegato una capacità di attrazione che andava al di là delle classi popolari. Il processo inverso si è verificato a cavallo del 1989, allorché diffusa e assillante è l'aspirazione a volgere le spalle a quella che gli Usa e l'Occidente non si stancano di bollare quale *wrong side of history*, corrente politica destinata a tramontare o a finire nella pattumiera della storia. Quest'ultimo processo è ancora in corso, ma rivela scarsa forza in un paese che nel 1949 era uscito dal secolo dell'umiliazione colonialista e imperialista e che oggi, dopo decenni di impetuoso sviluppo economico, sembra destinato a svolgere un ruolo crescente sulla scena internazionale. Sono circostanze che rafforzano il lealismo patriottico dei singoli borghesi e capitalisti, i quali comunque, già per ragioni oggettive, incontrano difficoltà assai grandi a costituirsi come classe per sé.

È semplicistico far corrispondere meccanicamente la coscienza di classe alla situazione sociale oggettiva. Ha un valore emblematico lo scambio polemico che, negli anni della dura contrapposizione tra Unione Sovietica e Cina, si sarebbe verificato tra Chruščëv e Chu Enlai. Il primo avrebbe esibito orgogliosamente le sue origini umili, rinfacciando al secondo la sua

estrazione aristocratica. Il secondo avrebbe replicato: «entrambi abbiamo tradito la nostra classe di origine». In effetti, c'è il «tradimento», il passaggio di campo, da prendere in considerazione; e, in occasione di una crisi storica così grave da far correre a una nazione un pericolo mortale, questo «tradimento» o passaggio di campo tende a essere un fenomeno più o meno largo e più o meno duraturo.

Ovviamente, una crisi nazionale influenza anche il processo di formazione della coscienza di classe del proletariato. Esso può essere trascinato su posizioni scioviniste e di appoggio alla guerra colonialista e imperialista; in questo caso cessa di essere una classe per sé e diventa una semplice appendice della borghesia: è quello che, nella fase più matura della loro evoluzione, Marx ed Engels sono costretti a constatare dolorosamente in relazione all'Inghilterra. Ma, anche nel caso di una guerra di resistenza e di liberazione nazionale, se da un lato il proletariato è chiamato a parteciparvi attivamente, assumendo quando è possibile un ruolo di direzione, dall'altro esso deve evitare di smarrire la sua autonomia, fondendosi con la borghesia. Nel novembre del 1938, dopo aver proclamato l'«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe», Mao Zedong (1969-75, vol. 2, pp. 223-24) prosegue criticando la parola d'ordine «Tutto attraverso il fronte unito». Nel condurre una «lotta di classe» che è al tempo stesso «lotta nazionale», il proletariato organizzato nel Partito comunista deve saper salvaguardare, assieme alla coscienza e all'identità nazionale, la coscienza e l'identità di classe, ma può realmente salvaguardare la coscienza e l'identità di classe, solo liquidando una volta per sempre ogni forma di nichilismo nazionale.

In conclusione. Se negli anni che precedono l'ottobre bolscevico Lenin avverte il bisogno di sottolineare quanto sia inane andare alla ricerca della lotta di classe e della rivoluzione allo stato puro, dopo la vittoria delle rivoluzioni di ispirazione marxista, il movimento comunista è spinto a chiarire a se stesso che non meno inane è andare alla ricerca di un potere proletario (o popolare) allo stato puro. Ne scaturiscono importanti acquisizioni teoriche: Lenin distingue tra Stato e amministrazione, tra classe dominante e classe delegata; Gramsci sviluppa ulteriormente la riflessione sul fenomeno storicamente inedito per cui una classe politicamente dominante può non essere la classe economicamente privilegiata, analizza il cesarismo e il processo di autonomizzazione del ceto politico e ideologico in una società postcapitalistica e sottolinea il ruolo della «catarsi» in una matura coscienza rivoluzionaria di classe; Mao chiama a non confondere espropriazione politica ed espropriazione economica delle classi sfruttatrici; Deng Xiaoping fa valere la distinzione tra classe in sé e classe per sé anche per la borghesia espropriata del potere politico.

In teoria, tali distinzioni e riflessioni avrebbero dovuto insegnare la cautela nella valutazione della società postrivoluzionaria. Ma che avviene in realtà? Se prendiamo i primi quindici anni che fanno seguito alla rivoluzione d'ottobre vediamo susseguirsi tre modelli sociali tra loro sensibilmente diversi: il «collettivismo della miseria, della sofferenza» (Gramsci) ovvero la «miseria socializzata» (Trotskij) propri del cosiddetto «comunismo di guerra»; la Nep e il ricorso a un'area di capitalismo ristretta e controllata dall'alto al fine di ricostruire e rilanciare il sistema produttivo; l'affiancarsi di un'agricoltura collettivizzata a un'industria ancora più nazionalizzata. Nessuno di questi tre modelli mette realmente a tacere la tesi dell'avvento di una nuova classe sfruttatrice. Come spiegare il ricorso costante e diffuso alla categoria di tradimento? O, formulando diversamente la domanda, come spiegare l'affannoso andare alla ricerca di una società monda da qualsiasi contaminazione borghese?

⁴ Nel testo delle *Opere complete* di Lenin, per un chiaro refuso, il secondo «non» è saltato.

IX. Dopo la rivoluzione. Alla scoperta dei limiti della lotta di classe

1. Speranze rivoluzionarie e idealismo della prassi

Si può sorprendere un'oscillazione in Marx. Egli critica la mitologia razziale e le ideologie naturalistiche che vorrebbero apporre il sigillo dell'eternità a rapporti sociali storicamente determinati; l'attenzione deve invece concentrarsi sulla storia e sugli uomini che fanno la storia. Ma l'azione dell'uomo e le novità che intervengono nel corso della storia non hanno nulla a che fare con la creazione *ex nihilo*. E, dunque, già agli inizi della sua carriera filosofica, nella celebre e lunga lettera a Pawel W. Annenkov del dicembre 1846, Marx sottolinea i limiti dell'azione dell'uomo e della lotta di classe:

Sono gli uomini liberi di scegliersi questa o quella società? Nient'affatto. Supponiamo uno stadio particolare di sviluppo delle forze produttive dell'uomo e avremo una forma particolare di commercio e di consumo. Supponiamo un determinato stadio di sviluppo della produzione, del commercio e del consumo e avremo un'organizzazione corrispondente della famiglia, degli ordini o classi, in una parola, una società civile corrispondente [...]. È superfluo aggiungere che gli uomini non sono liberi di scegliere le proprie forze produttive – che sono la base di tutta la loro storia – perché ogni forza produttiva è una forza acquisita, il prodotto dell'attività anteriore (MEW, 27; 452).

In contrapposizione alle ideologie naturalistiche, occorre certo rinviare alla storia e all'attività dell'uomo, ma alla storia nel suo complesso, a tutta l'attività, compresa l'«attività anteriore», dispiegata dagli uomini sul piano economico, sociale, politico, ideologico. Per dirla con *Il 18 Brumaio di Luigi Napoleone*: «Gli uomini fanno la loro storia da sé, ma non a proprio piacimento, non in circostanze scelte da loro» (MEW, 8; 115).

Per un altro verso, occorre tener presente che, con la sua insistenza sulla prassi e sulla trasformazione del mondo, il pensiero rivoluzionario è esposto a quello che potremmo definire l'idealismo della prassi. Si pensi a Fichte che istituisce un parallelismo tra la sua *Dottrina della scienza* e l'energica azione della Francia rivoluzionaria: «Come quella nazione dà all'uomo la libertà dalle catene esterne, così il mio sistema lo libera dai vincoli delle cose in sé, dalle influenze esterne» (in Losurdo 1997a, cap. IV, § 1). È noto il pathos con cui Fichte parla dell'agire dell'uomo: dinanzi a esso sembra dischiudersi un campo sconfinato. È un punto di vista criticato da Hegel (1919-20, p. 926 = Hegel 1963, vol. 4, p. 205): nella descrizione che questi fa della rivoluzione francese come di una «splendida aurora», a partire dalla quale, con una novità senza precedenti nella storia, «l'uomo si basa sulla sua testa, cioè sul pensiero, e costruisce la realtà conformemente a esso», c'è sì un altissimo riconoscimento ma anche una presa di distanza; nel frattempo è divenuta evidente la resistenza incontrata dai progetti di rifare *ex novo* la realtà sociale e di produrre così per la prima e unica volta «la vera conciliazione del divino col mondo».

Si potrebbe dire che la presenza di Fichte e quella di Hegel coesistono, in un intreccio a tratti contraddittorio, in Marx ed Engels (e nella teoria della lotta di classe da essi formulata). I due filosofi e militanti rivoluzionari si formano negli anni in cui da un lato sono ancora possenti gli echi della rivoluzione francese, dall'altro già s'intravedono i segni premonitori della rivoluzione che nel 1848 avrebbe investito l'Europa continentale e che, nelle speranze dei due giovani rivoluzionari, oltre ai vecchi rapporti feudali, avrebbe finito col mettere in discussione anche l'ordinamento borghese. Collocati tra queste due gigantesche ondate di sconvolgimenti storici che sembrano dover rimodellare il mondo dalle sue fondamenta e aprire uno spazio sconfinato alla trasformazione rivoluzionaria promossa dalla lotta di classe, ben si comprende che i due filosofi e militanti rivoluzionari risultino inclini anche loro a slittare nell'idealismo della prassi. Nel futuro comunista evocato da Marx ed Engels, assieme all'antagonismo delle classi, sembrano dileguare il mercato, la nazione, la religione, lo Stato e forse persino la norma giuridica in quanto tale, resa tanto più superflua da uno sviluppo delle forze produttive così prodigioso da consentire il libero appagamento di ogni bisogno, col superamento quindi del difficile compito della distribuzione delle risorse. In altre parole, è come se dileguassero i «vincoli delle cose in sé». Non a caso il tema dell'estinzione dello Stato si affaccia già in Fichte (Losurdo 1997a, cap. III, § 2).

Nella misura in cui assimila la lezione di Hegel sui limiti della prassi rivoluzionaria, Marx procede a una configurazione meno enfatica del futuro comunista, sicché talvolta egli parla di «estinzione dello Stato» in quanto tale, talaltra di «estinzione dello Stato nell'attuale senso politico». Ad assumere una configurazione più equilibrata è anche l'ideale dell'internazionalismo, che può allora significare non il dileguare delle nazioni, bensì un rapporto di tipo nuovo tra di loro, sulla base dell'eguaglianza e del rispetto reciproco (Losurdo 1997b, cap. V, §§ 2 e 7). Si tratta tuttavia di precisazioni episodiche, che non rimettono realmente in discussione l'idealismo della prassi.

È significativo che, nell'abbozzare un bilancio teorico del movimento comunista, uno dei più grandi filosofi da esso espressi senta il bisogno di costruire un'ontologia dell'essere sociale. Egli mette giustamente in guardia contro un doppio pericolo di idealismo storico: «o l'essere sociale non è stato distinto dall'essere in generale, oppure lo si è visto come alcunché di radicalmente diverso senza più affatto il carattere dell'essere» (Lukács 1976-81, p. 3). Il primo tipo di idealismo qui preso in considerazione è il naturalismo, in polemica col quale viene elaborata la teoria della lotta di classe. Il pensiero rivoluzionario è esposto al secondo tipo di idealismo storico, all'idealismo della prassi: il mercato, la nazione, la religione, lo Stato tendono a smarrire «il carattere dell'essere»; essi risultano plasmabili in modo agevole e illimitato dall'azione politica e dalla lotta di classe.

2. Guerra e rilancio dell'idealismo della prassi

A rendere ancora più difficile la costruzione di un'ontologia dell'essere sociale è stato un avvenimento che ha svolto un ruolo decisivo nella storia della fortuna di Marx ed Engels. Nel corso della prima guerra mondiale i diversi Stati in lotta, anche quelli di più consolidata tradizione liberale, si sono presentati quali Moloch sanguinari, decisi a sacrificare milioni di uomini sull'altare della difesa della patria e in realtà della gara imperialistica per l'egemonia mondiale. Tale orrore non poteva che rilanciare e radicalizzare ulteriormente la tesi, anzi l'attesa più o meno messianica, dell'estinzione dello Stato; appariva del tutto insoddisfacente ogni programma politico che si fermasse al di qua della rivendicazione di un ordinamento sociale privo di apparato statale e militare.

È un clima spirituale che, assieme a grandi intellettuali, investe per qualche tempo anche personalità politiche di primo piano. Nel pubblicare *Stato e rivoluzione* mentre infuria la carneficina bellica e alla vigilia della rivoluzione chiamata a porre fine a essa, Lenin formula la tesi secondo cui il proletariato vittorioso «ha bisogno unicamente di uno Stato in via di estinzione» (LO, 25; 380). Tre anni dopo, in un momento in cui forte è la speranza di un dilagare a Occidente della rivoluzione, il leader rivoluzionario, che pure di solito si distingue per un

realismo e una lucidità fuori del comune, si abbandona a una previsione piuttosto fantapolitica: «La generazione, i cui rappresentanti sono oggi sulla cinquantina, non può contare di vedere la società comunista. Fino ad allora sarà scomparsa. Ma la generazione che ha oggi quindici anni vedrà la società comunista e costruirà essa stessa questa società» (LO, 31; 284). Del futuro comunista, che qui appare a portata di mano, fa parte anche l'estinzione dello Stato in quanto tale.

La retorica patriottarda e gli odi nazionali, in parte «spontanei» in parte sapientemente attizzati, erano sfociati in un orrore senza precedenti. Imperiosa era l'esigenza di farla finita con tutto ciò; ecco allora emergere in certi settori del movimento comunista un internazionalismo irrealistico che tende a liquidare come semplici pregiudizi le diverse identità nazionali.

A provocare la catastrofe erano stati la gara per la conquista delle colonie, dei mercati e delle materie prime, la caccia al profitto, in ultima analisi *l'auri sacra fames*. Nel 1918 il giovane Bloch (1971, p. 298) così sintetizzava le attese messianiche del tempo: i Soviet avrebbero realizzato la «trasformazione del potere in amore» ed edificato un mondo liberato una volta per sempre da «ogni economia privata», da ogni «economia del denaro» e, con essa, dalla «morale mercantile che consacra tutto quello che di più malvagio vi è nell'uomo». In breve, la tragica esperienza del primo conflitto mondiale rafforzava ulteriormente e in modo assai netto la tendenza verso l'idealismo della prassi; ora era la stessa coscienza morale a imporre la negazione del carattere di essere sociale allo Stato, alla nazione, al mercato, alle strutture e ai rapporti considerati responsabili dell'infamia che si era consumata tra il 1914 e il 1918 e che minacciava di ripetersi (e che in effetti si sarebbe ripetuta) a breve distanza di tempo.

Alla luce di tutto ciò ha un suono autocritico il monito già visto dell'ultimo Lukács a non perdere di vista l'oggettività dell'essere sociale. Negli anni della giovinezza, nel 1922, egli stesso non ne aveva tenuto conto allorché aveva scritto: «Il nucleo dell'essere si è scoperto come accadere sociale, l'essere può apparire come prodotto, finora rimasto certamente inconsapevole, dell'attività umana, e quest'ultima può a sua volta apparire come l'elemento determinante della trasformazione dell'essere» (Lukács 1988, p. 26). Traspare anche qui l'idealismo della prassi, anche se la lotta di classe del proletariato ha preso il posto dell'impegno a liquidare i «vincoli delle cose in sé».

L'idealismo della prassi è duro a morire. Ancora nel 1936-37 Trotskij riprende e ribadisce la già vista previsione fantapolitica di Lenin: «La generazione che ha conquistato il potere, la vecchia guardia, comincia la liquidazione dello Stato; la generazione seguente porterà a termine questo compito». All'orizzonte della Russia sovietica, però, non s'intravede nulla che possa rendere credibile tale prospettiva. Anche per quanto riguarda il denaro, non c'è traccia del suo «progressivo deperimento», anzi esso non ha in alcun modo smarrito la «sua potenza magica»; accanto alla «costrizione statale», neppure la «costrizione monetaria» mostra incrinature. Rimangono dunque saldamente in piedi le caratteristiche centrali di una «società divisa in classi, che non può determinare i rapporti tra gli uomini se non con l'aiuto di feticci religiosi o laici, ponendo questi feticci sotto la protezione del più temibile, lo Stato, con un grande coltello tra i denti» (Trotskij 1988, pp. 853 e 757-58 = Trotskij 1968, pp. 148 e 61). I fichtiani «vincoli delle cose in sé» continuano a essere spessi e resistenti. Non resta allora che prendere di mira con la lotta di classe la «burocrazia» che si è insediata al potere e che ostacola la realizzazione del programma originario.

3. Il difficile passaggio dalla prassi alla teoria

Sì, l'idealismo della prassi è duro a morire; e, tuttavia, esso è regolarmente smentito dalla pratica di governo, dalla prassi in atto. Il nuovo potere sovietico agita la bandiera dell'estinzione dello Stato. Sennonché, nel giugno 1919, Gramsci attribuisce a quella «aristocrazia di statisti» che sono i bolscevichi il merito di aver salvato lo Stato russo dalla dissoluzione cui sembrava dovesse essere condannato dalla catastrofe della guerra mondiale, della guerra civile e delle ambizioni e manovre dell'imperialismo (*supra*, cap. VII, § 4). Lo Stato russo salvato dai fautori dell'estinzione dello

Stato! Scandalizzata è la reazione di un lettore anarchico dell'«Ordine Nuovo»: egli fa notare che è la stessa Costituzione sovietica a impegnarsi a instaurare un ordinamento, nel cui ambito «non vi saranno più divisioni di classi, *né potere dello Stato*»⁵. In effetti, chiara è nei bolscevichi la difformità della prassi rispetto alla teoria, ma è la prassi a dare prova di maggiore lucidità. La prassi, la lotta di classe rivoluzionaria, evita che un paese già prostrato precipiti in una guerra di tutti contro tutti, in un ciclo interminabile di balcanizzazione e frantumazione anarchica, di violenze e vendette private; di conseguenza evita il permanere di un potere più o meno feudale in questa o quell'area di un paese di dimensioni continentali e lo stallo o il fallimento dell'edificazione dell'ordine nuovo.

In un importante intervento (*Meglio meno, ma meglio*), che conferma la sua grandezza di uomo di Stato e che viene pubblicato sulla «Pravda» del 4 marzo 1923, Lenin lancia parole d'ordine assai significative: «migliorare il nostro apparato statale», impegnarsi seriamente nell'«edificazione dello Stato», «costruire un apparato [statale] veramente nuovo che meriti veramente il nome di socialista, di sovietico» (affrontando un compito di lunga lena che richiede «*molti, moltissimi anni*»), perfezionare il «lavoro amministrativo», e far tutto ciò senza esitare a imparare dai «migliori modelli dell'Europa occidentale» (LO, 33; 445-50). Di nuovo, la prassi qui invocata e parzialmente messa in atto è più che mai in contraddizione con la teoria e ben più matura di essa. Forse emergono i primi, vaghi elementi di ripensamento anche teorico: non solo il fine dell'estinzione dello Stato viene taciuto o aggiornato a un futuro remoto, ma si affaccia la consapevolezza che trascurare il compito dell'edificazione di uno Stato nuovo significa in ultima analisi prolungare la sopravvivenza del vecchio apparato statale zarista: «Dobbiamo eliminare ogni traccia di quello che la Russia zarista e il suo apparato burocratico e capitalistico ha lasciato in così larga misura in eredità al nostro apparato» (LO, 33; 458). E, tuttavia, la teoria dell'estinzione dello Stato quale obiettivo remoto della lotta di classe rivoluzionaria non è rimesso in discussione.

Eppure, nell'*Ideologia tedesca* (e in altri testi di Marx ed Engels) si può leggere che lo Stato è anche la «forma di organizzazione» attraverso cui gli individui della classe dominante si garantiscono reciprocamente (MEW, 3; 62). E non si comprende perché questa funzione dovrebbe diventare superflua nell'ambito di una diversa «classe dominante», o di una diversa società, pur sempre costituita da individui tra i quali continuano ovviamente a sussistere la possibilità e la realtà di disaccordi, tensioni e conflitti. I primi dubbi sull'estinzione dello Stato vengono formulati mentre la guerra civile tra i bolscevichi (in parte latente e in parte manifesta) e il Grande terrore fanno avvertire tragicamente l'assenza di una «forma di organizzazione», grazie alla quale i membri del partito e della società possano garantirsi reciprocamente. Esprimendosi con cautela e con la consapevolezza di muoversi su un terreno minato, nell'enumerare le funzioni dello Stato socialista, oltre a quelle tradizionali della difesa dal nemico di classe sul piano interno e internazionale, nel 1938 Stalin teorizza una «terza funzione, cioè il lavoro di organizzazione economica e il lavoro culturale e educativo degli organi del nostro Stato», un lavoro finalizzato allo «scopo di sviluppare i germi dell'economia nuova, socialista, e di rieducare gli uomini nello spirito del socialismo». Ha ragione il grande giurista Hans Kelsen a sottolineare subito il «mutamento radicale della dottrina sviluppata da Marx ed Engels» (Losurdo 2008, pp. 68 e 122). Si tratta, tuttavia, di un mutamento che in qualche modo si nasconde a se stesso e che quindi non produce una reale svolta. Non essendo messa esplicitamente in discussione la tesi dell'estinzione dello Stato, continua a essere elusa la domanda relativa ai meccanismi giuridici e istituzionali in grado di assicurare la garanzia reciproca tra gli individui. Nella storia del «socialismo reale», il problema del governo della legge, della *rule of law*, comincia a emergere solo molto più tardi, con l'avvento di Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, pp. 166-67) alla direzione della Cina, dopo una Rivoluzione culturale, mossa anch'essa dalla convinzione del carattere «formale» e scarsamente significativo di una norma giuridica destinata comunque a dileguare assieme allo Stato.

In secondo luogo, la rivoluzione d'ottobre e la lotta di classe del proletariato russo e mondiale avrebbero dovuto mettere in moto un processo a conclusione del quale non ci sarebbe stato più posto per le identità e i confini nazionali. Su questo punto la contraddizione tra teoria e prassi è anteriore alla conquista del potere da parte dei bolscevichi. «Gli operai non hanno patria»: proclama il *Manifesto del partito comunista* (MEW, 4; 479); ma poi sono i suoi stessi autori a

identificarsi con le lotte nazionali dei popoli oppressi e a metterle al centro dell'agitazione dell'Associazione internazionale degli operai. Sul piano più propriamente teorico, è Marx a sottolineare che, in un paese quale l'Irlanda, la «questione sociale» si configura come «questione nazionale». Dopo l'ottobre 1917, in un momento in cui l'ondata rivoluzionaria appare sul punto di dilagare in Europa (e nel mondo intero), nell'assumere la carica di commissario del popolo per gli Affari Esteri, Trotskij riassume icasticamente la prospettiva che sembra affacciarsi all'orizzonte: «Emanerò qualche proclama rivoluzionario ai popoli del mondo, poi chiuderò bottega» (in Carr 1964, p. 814). Con l'avvento di un'umanità unificata a livello planetario, il primo ministero a rivelarsi superfluo sarebbe stato quello che normalmente presiede ai rapporti tra i diversi Stati. Non diversamente si atteggia Lenin che, nel concludere il I Congresso dell'Internazionale comunista, dichiara: «La vittoria della rivoluzione proletaria in tutto il mondo è assicurata. È vicina l'ora della fondazione della repubblica mondiale dei Soviet» (LO, 28, 479). Qualche mese dopo, il 4 gennaio 1920, il leader sovietico sottolinea che il problema di «stabilire il confine tra gli Stati oggi» è sì da affrontare, ma «provvisoriamente, – giacché noi aspiriamo alla loro abolizione completa»; condotta a fondo, la lotta di classe rivoluzionaria sarebbe sfociata nella fondazione della «Repubblica federativa sovietica mondiale» (LO, 30; 261 e 265).

Senonché, dalle necessità concrete della lotta di classe per la difesa della Russia sovietica e per l'edificazione della nuova società, Lenin è spinto abbastanza presto a toccare le corde patriottiche. Respingendo indirettamente le accuse di tradimento nazionale rivolte ai bolscevichi dai fautori della continuazione della guerra a oltranza, nell'ottobre 1921 egli osserva che con Brest-Litowsk «la Russia, sia pure mutilata, poté uscire dalla guerra imperialista, e ne uscì meno mutilata che se avesse continuato» (LO, 33; 47). Alcuni mesi dopo (marzo 1922), il leader sovietico invita in questi termini i suoi collaboratori e seguaci a dar prova di concretezza: «Il contadino dirà: 'Siete della bravissima gente, avete difeso la nostra patria, perciò vi abbiamo obbedito; ma se non sapete amministrare, andatevene'» (LO, 33; 264). Per quanto riguarda Stalin, egli conduce già la lotta per la pace immediata e per la rivoluzione bolscevica agitando parole d'ordine nazionali e cioè denunciando quale espressione di arroganza imperiale e neocoloniale la pretesa dell'Intesa di costringere la Russia alla continuazione della guerra. E, tuttavia, è con un certo stupore anche da parte sua che nel 1929 Stalin (1971-73, vol. 11, p. 308) chiama a prendere atto di un fenomeno in larga parte insospettato dai protagonisti della rivoluzione d'ottobre: «La stabilità delle nazioni è grande in misura colossale!»

Più importanti ancora di questi indiretti riconoscimenti teorici all'idea di nazione e di patria sono i risultati effettivamente scaturiti dall'azione di governo. Nel 1927 Benjamin (2007, p. 44) mette in evidenza «il forte senso nazionale che il bolscevismo ha sviluppato in tutti i russi senza distinzione». Ancora più eloquente è la conclusione a cui dieci anni dopo giunge Trotskij (1988, pp. 856 e 862-63 = Trotskij 1968, pp. 151 e 156): nell'Urss si diffonde un «nuovo patriottismo sovietico», un sentimento «certamente molto profondo, sincero e dinamico», tanto più profondo, sincero e dinamico per il fatto che esso comporta non già l'oppressione delle «nazionalità arretrate» non russe, bensì il loro rispetto e la loro partecipazione ai «benefici» del complessivo sviluppo economico e culturale.

Il «patriottismo sovietico» (e, in realtà, soprattutto russo) svolge poi un ruolo decisivo nella disfatta inflitta dall'Urss al progetto hitleriano di colonizzare e schiavizzare i popoli dell'Europa orientale. In sintesi, la lotta di classe rivoluzionaria che, a partire dalla conquista del potere, avrebbe dovuto inaugurare un processo destinato a sfociare nel dileguare dello Stato e della nazione, vede in realtà emergere una «aristocrazia di statisti» e un patriottismo che salvano lo Stato e la nazione da una catastrofe di proporzioni mostruose.

E non è tutto. Assieme alle identità nazionali anche quelle linguistiche erano destinate a dileguare, sull'onda del costituirsi di una comunità mondiale unificata anche sul piano linguistico, e in seguito al superamento delle vecchie culture e delle vecchie lingue, che avevano impresso su di sé lo stigma di una società divisa in classi e che quindi non potevano a lungo sopravvivere al crollo del capitalismo: così non pochi argomentavano nella Russia sovietica. In questo caso il contrasto tra teoria e prassi era particolarmente clamoroso. Appena conquistato il potere, i bolscevichi s'impegnavano in un programma di massiccia alfabetizzazione, che

comportava la diffusione del russo tra larghe masse sino a quel momento incapaci di leggere e scrivere. Di particolare importanza era quello che avveniva in relazione alle minoranze nazionali. Nel 1936-37 Trotskij (1988, p. 863 = Trotskij 1968, p. 157), tracciava un bilancio eloquente:

L'istruzione viene data attualmente nell'Urss in almeno ottanta lingue. Per la maggior parte di questi idiomi è stato necessario creare l'alfabeto o sostituire alfabeti asiatici troppo aristocratici con alfabeti latinizzati, più alla portata delle masse. Compaiono giornali in altrettante lingue e fanno conoscere ai pastori nomadi e ai coltivatori primitivi gli elementi della cultura.

E, tuttavia, così tenace è la visione miracolistica di una lotta di classe capace di generare un mondo totalmente nuovo che ancora un anno prima della sua morte, nel 1952, Stalin si sente costretto a intervenire polemicamente. No, occorre riconoscere i limiti della lotta di classe. La lingua «non viene creata da una qualsivoglia classe, bensì dall'intera società, da tutte le classi della società, grazie agli sforzi di centinaia di generazioni. Viene creata per soddisfare le necessità non già di una qualsiasi classe, bensì di tutta la società, di tutte le classi della società». Affermare che la lingua non è al di sopra del conflitto sociale può apparire più «classista» e più rivoluzionario. In realtà, è velleitario perdere di vista il fatto che la lingua «costituisce il prodotto di un'intera serie di epoche» e pretendere di inventare una lingua proletaria *ex novo*, dimenticando ancora una volta la marxiana «attività anteriore» delle generazioni precedenti. Soprattutto, la visione «classista» della lingua perde di vista che essa è «mezzo di comunicazione tra gli uomini» (Stalin 1968, pp. 21 e 23). L'indebita dilatazione dell'ambito della lotta di classe compromette la comunicazione intersoggettiva e liquida la dimensione dell'universalità che è costitutiva della marxiana lotta di classe quale lotta per il riconoscimento.

Sì, in tempi abbastanza rapidi la prassi riesce a conseguire lucidità, ma la necessaria operazione di adattare la teoria alla prassi si rivela di estrema difficoltà e carica di contraddizioni e lacerazioni spesso tragiche.

4. La faticosa scoperta del mercato

Anche in relazione al mercato possiamo notare la consueta discrepanza di teoria e prassi. Ma in quest'ultimo caso il quadro è più complesso. Per un verso si ripresenta la dialettica già analizzata. Rilanciando l'apparato economico e produttivo di un paese allo sfascio e dove talvolta l'unica forma di scambio è costituita dal baratto, di fatto il potere sovietico amplia il mercato, e lo amplia ulteriormente allorché promuove una campagna in larga scala per l'industrializzazione e l'urbanizzazione. Si può fare una considerazione di carattere generale: nelle società per lo più arretrate e semifeudali in cui i partiti comunisti sono giunti al potere, lo sviluppo dell'economia e delle forze produttive ha comportato l'estensione anche dei rapporti mercantili e comunque l'avvento di un autentico mercato nazionale. Ma a tutto ciò sul piano teorico ha corrisposto la demonizzazione del mercato, particolarmente viva nei paesi nei quali continua a farsi avvertire lo choc della prima guerra mondiale. Ancora alla vigilia della sua morte Stalin (1973, p. 23) è costretto a impegnarsi in una difficile battaglia ideologica: «Non si può identificare la produzione mercantile con la produzione capitalistica. Sono due cose diverse». Oltre trent'anni dopo Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, pp. 151 e 203) sottolinea: «Non c'è alcuna fondamentale contraddizione tra socialismo e economia di mercato. Il problema è come sviluppare più efficacemente le forze produttive». A distinguere il socialismo non è la pianificazione in quanto tale, che è uno strumento utilizzato talvolta dagli stessi paesi capitalisti; anche il mercato è uno strumento a cui può ben far ricorso un paese di orientamento socialista.

Fin qui abbiamo a che fare col problema già noto dell'adattamento della teoria alla pratica. Ma ora si presenta anche il problema inverso. Marx conosce troppo profondamente il mondo dell'economia per ignorare che senza competizione non è possibile promuovere lo sviluppo delle forze produttive. La *Critica del programma di Gotha* chiarisce che il socialismo è fondato sulla retribuzione in base al lavoro erogato, che però è per definizione «diseguale» (MEW, 19; 20-21).

Ma nella Russia sovietica la prassi non riesce o fa fatica a conformarsi alla teoria: l'orrore della prima guerra mondiale e lo sfascio dell'economia ulteriormente accentuato dalla guerra civile hanno creato un terreno favorevole per il diffondersi di una visione populista del socialismo (criticata dal *Manifesto del partito comunista*) all'insegna di un «rozzo egualitarismo» fondato sull'«ascetismo universale» e coatto.

Lenin si avvede abbastanza presto della necessità di una svolta ma non procede a una resa dei conti sul piano teorico. Certo, significativa è la riflessione autocritica contenuta in un intervento *Per il quarto anniversario della rivoluzione*:

Trasportati dall'ondata dell'entusiasmo e avendo risvegliato l'entusiasmo popolare – prima genericamente politico e poi militare – noi contavamo di adempiere direttamente sulla base di questo entusiasmo anche i compiti economici non meno grandi di quelli politici e di quelli militari [...]. Non direttamente sull'entusiasmo, ma con l'aiuto dell'entusiasmo nato dalla grande rivoluzione, basandovi sullo stimolo personale, sull'interesse personale, sul calcolo economico, prendetevi la pena di costruire dapprima un solido ponte che, in un paese di piccoli contadini, attraverso il capitalismo di Stato, conduca verso il socialismo (LO, 33; 43-44).

In ogni caso, in campo economico, non ci si può affidare a lungo all'entusiasmo di masse organizzate militarmente, occorre prima o dopo far leva sull'«interesse personale». Disgraziatamente, questa importante acquisizione teorica viene neutralizzata dal persistente utilizzo del linguaggio militare: occorre rinunciare al «sistema dell'assalto», all'«offensiva», per «ritirarsi», e il tutto suona come se questa ritirata fosse un espediente tattico di breve durata (LO, 33; 76 e 254-55).

A lungo, troppo a lungo, i paesi di orientamento socialista hanno continuato ad affidare il loro sviluppo economico all'entusiasmo rivoluzionario e al fervore patriottico. Ma si tratta di stati d'animo che comportano una particolare intensità emotiva e che dunque per definizione non possono essere permanenti. L'appello allo spirito di sacrificio e persino all'eroismo può costituire l'eccezione, non già la regola. Si potrebbe dire con Bertolt Brecht: «Beati i popoli che non hanno bisogno di eroi». Gli eroi sono necessari per il passaggio dallo stato d'eccezione alla normalità e sono eroi solo in quanto riescono a garantire il passaggio alla normalità; e cioè, gli eroi sono tali solo nella misura in cui sono capaci di rendere superflui sé stessi. Sarebbe un «comunismo» ben strano quello che presupponesse una prosecuzione all'infinito, o quasi, dello spirito di sacrificio e di rinuncia.

Storicamente è avvenuto che, con lo sfocare nel tempo dell'entusiasmo rivoluzionario e del fervore patriottico, si ripresentano in forma via via più grave i problemi emersi già all'indomani della rivoluzione d'ottobre. Perdurante è l'anarchia sui luoghi di lavoro, disertati in tutta tranquillità dai loro dipendenti i quali, anche quando sono fisicamente presenti, sembrano tuttavia impegnati in una sorta di sciopero bianco, peraltro tollerato: è questa l'impressione che ricavano, un po' perplesse e un po' ammirate, le delegazioni operaie e sindacali in visita nell'Urss degli ultimi anni.

È un problema che investe la storia del «campo socialista» nel suo complesso. Ancora nella Cina che comincia a lasciarsi alle spalle il maoismo, nel settore pubblico continuano a vigere costumi che sono stati così descritti da un giornalista occidentale: «Anche l'ultimo inserviente [...], se vuole, può decidere di non fare assolutamente nulla, stare a casa per uno, due anni e continuare a ricevere lo stipendio a fine mese» (Sisci 1994, p. 102). Spostiamoci ora a Cuba. Nell'ottobre 1964 Che Guevara (1969, p. 1364) è costretto a constatare: «Vediamo ancora il problema dell'assenteismo». Questa formulazione è erronea o illusoria: fa pensare che il problema sia in via di soluzione. In realtà, col trascorrere degli anni, l'appello alla coscienza rivoluzionaria trova un'eco sempre più flebile. Cuba ha cercato tenacemente di evitare il ricorso al mercato e agli incentivi materiali, a causa degli elementi di disuguaglianza che esso comporta nella retribuzione del lavoro, ma alla fine ha dovuto prendere atto della realtà. Ecco allora Raúl Castro rivolgere ai suoi compatrioti l'appello a «cancellare per sempre la nozione che Cuba è l'unico paese al mondo dove si può vivere senza lavorare» (in Livi 2010).

La vera svolta ha luogo con l'avvento alla direzione della Cina di Deng Xiaoping, il quale

traccia un bilancio giudizioso: «L'iniziativa non può essere stimolata senza strumenti economici. Un piccolo numero di persone avanzate può rispondere all'appello morale, ma un tale approccio può essere utilizzato solo per breve tempo» (in Vogel 2011, p. 243). Nella storia del socialismo, è a partire da questo momento che si prende atto dell'apprezzamento che *L'ideologia tedesca* fa del mercato (e della competizione) quale motore dello sviluppo delle forze produttive: «con la concorrenza universale» e col mercato, la grande industria «costrinse tutti gli individui alla tensione estrema delle loro energie» (MEW, 3; 60).

In termini filosofici: la scoperta dell'oggettività dell'essere sociale è risultata particolarmente faticosa in campo economico. Per troppo tempo, trincerandosi in un atteggiamento idealistico, il movimento comunista ha resistito prima di arrendersi all'evidenza che, per vittoriosa che possa essere la lotta di classe rivoluzionaria, essa non ha nulla a che fare con la creazione *ex nihilo* dell'«uomo nuovo», mosso soltanto da nobili ideali e del tutto sordo all'interesse materiale.

5. «*Campo socialista*» e «*lotta di classe*»

La dilatazione dell'ambito della lotta di classe ha giocato un ruolo particolarmente funesto nella regolamentazione o mancata regolamentazione dei rapporti tra paesi socialisti o di ispirazione socialista. Nel 1916, dopo aver richiamato l'attenzione sulla messa in guardia di Engels contro la tendenza che può insorgere nel «proletariato vittorioso» a imporre la «felicità» ad altri popoli, Lenin così commenta: «Il proletariato non diventerà infallibile e premunito contro gli errori e le debolezze per il solo fatto di aver compiuto la rivoluzione sociale. Ma i possibili errori (e i cupidi interessi, il tentativo di sedersi sulle spalle altrui) lo condurranno inevitabilmente alla coscienza di questa verità». E, tuttavia, fino a che questa lezione non sarà stata pienamente assimilata, fino a quando anche il proletariato vittorioso continuerà a esprimere tendenze scioviniste o egemoniche, «sono possibili sia delle rivoluzioni – contro lo Stato socialista – sia delle guerre» (LO, 22; 350). E cioè, anche se vittoriosa, la lotta di classe del proletariato non comporta il dileguare immediato delle rivalità, delle tensioni, dei conflitti tra le nazioni.

Di questa lezione il movimento comunista ha saputo tener conto solo nei momenti più alti della sua storia. Particolarmente significativa è una presa di posizione nel 1956 assunta dal Partito comunista cinese (e da Mao Zedong), con lo sguardo rivolto in particolare alla rottura consumatasi otto anni prima tra Unione Sovietica e Jugoslavia. Il documento sottolinea che, all'interno del campo socialista, «sono necessari sforzi costanti per sormontare la tendenza allo sciovinismo da grande nazione», tendenza che, lungi dal dileguare immediatamente assieme al regime borghese o semif feudale sconfitto, può persino trovare ulteriore alimento nel «sentimento di superiorità» suscitato dalla vittoria della rivoluzione. Abbiamo a che fare con un «fenomeno che non è peculiare di questo o quel paese. Per esempio, il paese B può essere piccolo e arretrato in confronto al paese A, ma grande e progredito in confronto al paese C. Può perciò accadere che il paese B, mentre si lamenta dello sciovinismo da grande nazione del paese A, assuma spesso delle arie da grande nazione nei confronti del paese C» («Renmin Ribao» 1971, p. 37). Il discorso è qui tenuto sulle generali, ma non è difficile capire che dietro B si cela la Jugoslavia la quale, se da un lato giustamente lamentava lo sciovinismo e la prepotenza dell'Unione Sovietica (A), dall'altro rivelava ambizioni egemoniche nei confronti dell'Albania (C). Questa analisi ci mette in presenza di conflitti anche aspri, e che tuttavia non sono riconducibili a una lotta tra classi contrapposte al potere nei diversi paesi.

A un radicale mutamento di prospettiva assistiamo invece negli anni successivi, una volta consumatasi la rottura anche organizzativa del movimento comunista internazionale. Vediamo in che modo nel 1963 il Partito comunista cinese si esprime sulla Jugoslavia: in questo paese sono all'opera «un sistema di sfruttamento feroce» e la «dittatura della borghesia burocratica e compradora». L'anno dopo la polemica investe direttamente l'Unione Sovietica: infuria qui «una nuova borghesia», dopo che Chruščëv ha «restaurato e sviluppato il sistema di sfruttamento» (PCC 1970, pp. 174 e 512).

In queste prese di posizione l'aspetto essenziale non è l'inasprimento estremo della polemica,

bensì il nuovo approccio filosofico: i persistenti conflitti tra paesi che si richiamano al socialismo ora si spiegano con il fatto che alcuni tra di essi hanno in realtà già subito una restaurazione capitalistica; lo scontro tra Urss e Cina si configura come una lotta di classe a livello internazionale, che contrappone un paese dominato dalla borghesia a un altro diretto dal proletariato. Tale approccio sembra più consono al materialismo storico, in quanto fa intervenire le classi sociali nell'analisi della situazione internazionale; in realtà, esso rappresenta uno slittamento nell'idealismo della prassi, nella visione in base alla quale, in conseguenza della lotta di classe rivoluzionaria, dilagerebbe l'oggettività materiale dei diversi interessi nazionali. È una visione che ha il torto di rimuovere di nuovo le contraddizioni nazionali, con una ricaduta, quindi, in una visione utopistica e idealistica del socialismo.

6. *Contraddizioni di classe e «non di classe»*

A ben guardare, è proprio sul problema generale della persistenza delle contraddizioni in una società postcapitalistica che la riflessione in campo marxista è stata episodica e occasionale, e nella misura in cui tale riflessione ha avuto luogo, essa rinvia all'Oriente ben più che all'Occidente.

Qualche anno dopo la rivoluzione d'ottobre, Lenin considera pienamente legittimi gli scioperi organizzati «contro le deformazioni burocratiche dell'apparato sovietico, per salvaguardare gli interessi materiali e spirituali delle masse lavoratrici»: essi sono espressione di una «lotta economica» *non* di classe». A tale proposito i sindacati sono chiamati a svolgere un'«opera di mediazione» e a «contribuire alla conciliazione più rapida e meno penosa possibile» dei conflitti che inevitabilmente insorgono anche in una società impegnata a edificare il socialismo (LO, 33; 168 e LO, 32; 87). Per contrapposizione, lotta di classe (controrivoluzionaria) sono da considerare un'agitazione e una mobilitazione che mettano in discussione le conquiste della rivoluzione.

Ma, su questi problemi, la prima articolata presa di posizione teorica proviene non a caso dalla Cina. Qui la prima guerra mondiale non ha avuto l'impatto traumatico verificatosi in Europa, ed essa non ha stimolato attese messianiche; per di più, chiamata com'è a porre fine alle «umiliazioni» iniziate con le guerre dell'oppio, sin dagli inizi la rivoluzione cinese non solo ha un'esplicita dimensione nazionale ma è collocata in una lunga prospettiva temporale, che vede il processo di trasformazione politica e sociale dispiegarsi attraverso fasi successive. Infine, non bisogna dimenticare che in Cina i comunisti giungono al potere su scala nazionale avendo alle spalle due decenni di pratica di governo nelle aree via via «liberate», aree assediate non solo sul piano militare ma anche su quello economico e che dunque era necessario difendere anche con lo sviluppo della produzione e del commercio. Nel complesso, vengono a mancare le condizioni che, in Europa, spingono a bollare Stato, nazione, mercato (in quanto tali) quali espressione di dominio e sfruttamento di classe.

Ebbene, pubblicando nel 1937 *Sulla pratica*, Mao (1969-75, vol. 1, p. 315) vede la verità scaturire «nel corso del processo della pratica sociale (nel processo della produzione materiale, della lotta di classe e della sperimentazione scientifica)». Chiaramente, l'ambito della lotta di classe non è illimitato. Fuoriesce la scienza, a proposito della quale risuona un *pathos* che richiama alla memoria quello visto in Marx: «Il sapere è scienza, e questa non ammette la minima disonestà o presunzione; esige invece proprio il contrario: onestà e modestia» (1969-75, vol. 1, p. 318). La stessa produzione materiale non si risolve nella lotta di classe: produzione materiale e «sperimentazione scientifica» sono due forme di pratica sociale accanto alla lotta di classe, anche se quest'ultima influisce potentemente sulle altre due.

Per Mao questa è l'occasione per delimitare l'ambito della lotta di classe: «Lo sviluppo del movimento della conoscenza umana è anch'esso pieno di contraddizioni e di lotte». Queste contraddizioni e lotte influiscono ovviamente sulla lotta di classe e possono essere da essa influenzate, ma non c'è identità alcuna. Come i socialisti di ispirazione marxista, anche i seguaci del luddismo erano espressione del proletariato: solo che, procedendo alla «distruzione delle macchine», essi rivelavano di essere rimasti fermi allo stadio della percezione, non erano andati

oltre nel processo di conoscenza del sistema sociale che provocava le loro sofferenze; al contrario dei marxisti, non avevano compreso la differenza tra macchina e uso capitalistico della macchina. E fermi alla percezione erano altresì i movimenti nazionali che in Cina lottavano contro l'invasione, scatenando «lotte indiscriminate contro gli stranieri» in quanto tali, piuttosto che contro l'imperialismo (Mao Zedong 1969-75, vol. 1, pp. 326 e 319).

Di per sé le contraddizioni insite nel processo conoscitivo non sono di classe, tanto è vero che esse – si osserva nel celebre saggio del 1956 *Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo* – continueranno a sussistere nel comunismo, anche dopo il dileguare delle classi e delle lotte di classe: «non avrà mai fine» la lotta tra vero e falso, e neppure la lotta tra vecchio e nuovo, il quale ultimo può essere ostacolato anche solo «per mancanza di discernimento» (Mao Zedong 1979, pp. 568 e 567).

Anche la conoscenza della nuova situazione internazionale venutasi a creare con la vittoria di rivoluzioni anticapitaliste e antimperialiste in più paesi è un processo ricco di contraddizioni, che però non sono di classe, almeno a giudicare da un testo del 1956:

La solidarietà internazionale dei partiti comunisti è un rapporto di tipo completamente nuovo nella storia dell'umanità. È naturale che il suo sviluppo non possa essere scevro di difficoltà [...]. Quando i partiti comunisti hanno tra loro rapporti fondati sull'eguaglianza dei diritti e realizzano l'unità teorica e pratica attraverso consultazioni vere e non formali, la loro solidarietà s'accresce. Al contrario se in questi rapporti un partito impone la sua opinione agli altri, oppure se i partiti adottano il metodo di ingerirsi negli affari interni dell'uno e dell'altro piuttosto che quello dei suggerimenti e delle critiche fraterni, la loro solidarietà è compromessa. Poiché i partiti comunisti dei paesi socialisti assumono già la responsabilità di dirigere gli affari dello Stato, e i rapporti tra i partiti si estendono spesso direttamente ai rapporti tra paese e paese e popolo e popolo, il buon regolamento di questi rapporti è diventato un problema che esige la massima circospezione («Renmin Ribao» 1971, pp. 36-37).

Negli anni successivi, questo approccio è stato sciaguratamente abbandonato e hanno prevalso l'enfatizzazione e l'assolutizzazione della «lotta di classe»; e analoga enfattizzazione e assolutizzazione della lotta di classe si sono verificate sul piano interno con lo scoppio della Rivoluzione culturale.

7. Un incompiuto processo di apprendimento

Il passaggio dal rabberciamento al ripensamento teorico comincia a delinearsi solo a cavallo del crollo del socialismo in Europa orientale. Rompendo con la Rivoluzione culturale (dall'estrema sinistra occidentale talvolta salutata come l'inizio o il possibile inizio dell'estinzione dello Stato), a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento Deng Xiaoping (1992-95, vol. 2, p. 196 e vol. 3, pp. 166-67) chiamava a impegnarsi per l'estensione e il miglioramento del «sistema legale» e per l'introduzione del «governo della legge» nel partito e «nella società nel suo complesso» quali precondizioni per un reale sviluppo della «democrazia». Come non significava l'estinzione dello Stato, così il socialismo non comportava né il dileguare del mercato né il fondersi dei paesi impegnati nella costruzione del nuovo ordinamento sociale in una comunità priva di tensioni e conflitti.

Nelle interviste accordate poco prima della morte, avvenuta nel 1980, Tito riconosceva che a determinare la rottura con l'Urss di Stalin nel 1948 era stata la questione nazionale, mentre la contrapposizione dell'autogestione socialista jugoslava alla pianificazione statale sovietica era servita solo a legittimare e nobilitare l'atteggiamento di sfida assunto da Belgrado (Žižek 2012, p. 95). Più tardi, nell'incontrare Gorbačëv il 16 maggio 1989 a Pechino, Deng s'interrogava sulle ragioni della rottura precedentemente avvenuta tra i due paesi e i due partiti. A gettare un'ombra di sospetto erano stati già l'atteggiamento assunto dall'Urss a Yalta assieme alle altre grandi potenze, gli «accordi segreti di divisione tra loro delle sfere d'influenza, con gran danno per la Cina». Nel complesso, decisivo era stato il peso della questione nazionale:

Io non ritengo che ciò sia avvenuto a causa delle dispute ideologiche; non pensiamo più che fosse giusta ogni cosa detta allora. Il problema principale era che i cinesi non erano trattati da eguali e si sentivano umiliati. Tuttavia, non abbiamo mai dimenticato che, nel periodo del nostro primo piano quinquennale l'Unione Sovietica ci aiutò per gettare le basi dell'industria.

Grazie alla nuova consapevolezza faticosamente acquisita, era possibile voltare pagina (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3; pp. 286-87). Ma ormai, almeno per l'Urss era troppo tardi, e anche per la Cina la situazione non era priva di pericoli, come dimostrava l'«incidente» di piazza Tienanmen.

Facciamo un salto di altri tre anni. Nel tracciare un bilancio critico e autocritico, Fidel Castro giungeva alla conclusione: «Noi socialisti abbiamo commesso un errore nel sottovalutare la forza del nazionalismo e della religione» (in Schlesinger jr. 1992, p. 25). Si tenga presente che la stessa religione può costituire un momento essenziale della costruzione dell'identità nazionale: era un motivo in più per mettere in dubbio la tesi dell'inevitabile dileguare della religione dopo la vittoria della lotta di classe proletaria.

Quelli a cui ho accennato sono spunti di un ripensamento teorico tardo e incompiuto. L'idealismo della prassi e l'attribuzione alla lotta di classe di un potere sovrano di rimodellamento (e persino di cancellazione) dell'essere sociale dello Stato, della nazione, della religione, del mercato ecc. hanno contribuito in modo essenziale alla sconfitta subita dal progetto socialista tra il 1989 e il 1991. Quella visione ha agito, in situazioni difficili o tragiche, come una sorta di droga, stimolando con attese enfatiche la lotta per la trasformazione sociale. Ma l'esaltazione cede poi il posto allo sfinimento. E di sfinimento era in Europa orientale la condizione del socialismo reale alla vigilia del suo crollo.

⁵ Gramsci 1987, pp. 56-57; la lettera dell'anarchico si può leggere sul n. 8 dell'«Ordine Nuovo».

X. La lotta di classe alla «fine della storia»

1. «Finalmente torna il colonialismo, era ora!»

Il crollo del «campo socialista» e del «socialismo reale» costituiva il momento più basso nella storia della fortuna di Marx. In quegli anni circolava una vignetta in cui si vedeva il militante e filosofo rivoluzionario esclamare: «Proletari di tutti i paesi, perdonatemi!»; l'appello alla lotta di classe proletaria, con cui si concludeva il *Manifesto del partito comunista*, sul piano teorico non era stato in grado di spiegare nulla e sul piano pratico aveva provocato solo catastrofi. Era il periodo di tempo in cui il dileguare in Europa orientale dei regimi che si erano ispirati al pensiero di Marx era letto dagli esponenti più esaltati dell'ideologia dominante del tempo come il definitivo «trionfo dell'Occidente, dell'idea occidentale» e persino come la «fine della storia». Così argomentava Francis Fukuyama (1989, p. 3), il filosofo e funzionario del Dipartimento di Stato americano, secondo il quale l'Occidente aveva ormai conseguito lo stadio finale del processo storico, rappresentato dalla società capitalistica e liberale. Si trattava solo di aggiungere una sorta di appendice a un libro fondamentalmente già concluso, innalzando anche il resto del mondo al livello dei paesi più avanzati; se era insignificante sul piano più propriamente ideale, tale appendice poteva tuttavia comportare la necessità di dure lezioni da impartire a coloro che ancora recalcitravano a inchinarsi dinanzi al «trionfo dell'Occidente, dell'idea occidentale» e alla «fine della storia».

Tre anni dopo, con riferimento alle ex colonie, il filosofo più o meno ufficiale della «società aperta» e dell'Occidente liberale proclamava: «Abbiamo liberato questi Stati troppo in fretta e troppo semplicisticamente»; è come «abbandonare a se stesso un asilo infantile». Occorreva rimediare a questa leggerezza: «Non dobbiamo aver paura di condurre guerre per la pace. Nelle attuali circostanze è inevitabile. È triste, ma dobbiamo farlo se vogliamo salvare il mondo». Ma chi è il «noi» cui faceva riferimento Popper? La Crociata andava bandita in nome degli «Stati civili», ovvero degli «Stati del mondo civile». E chi erano questi ultimi? Ma è chiaro, si trattava dell'«Occidente», i cui confini geografici e politici non venivano mai precisati ma che comunque decideva in modo sovrano chi era «civile» e chi no. Attraverso una serie di guerre, l'Occidente capitalistico e liberale era chiamato a realizzare la «*pax civilitatis*» (Popper 1992a e 1992b). Esplicita era la riabilitazione del colonialismo e delle guerre coloniali, di cui anzi era rivendicata l'attualità.

A dissipare ogni eventuale dubbio provvedeva il supplemento domenicale del «New York Times» del 18 aprile 1993, che titolava: *Finalmente torna il colonialismo, era ora!*. Era la sintesi del pensiero di uno storico inglese di grande successo mediatico ed esponente acclamato dell'ideologia dominante, Paul Johnson. Questi salutava il «revival altruistico del colonialismo», al quale non c'erano alternative in «moltissimi paesi del Terzo Mondo»: «è una questione morale; il mondo civile ha la missione di andare a governare questi posti disperati». Per la verità, non si trattava di intervenire solo in paesi da Washington ritenuti incapaci di governarsi da soli, ma anche in quelli che, nel governarsi, rivelavano una tendenza «estremista»: ad esempio, bene aveva fatto Reagan a invadere nel 1983 la piccola e indifesa isola caraibica di Grenada e a rovesciare il

suo governo (Johnson 1993, pp. 22 e 43-44).

Quello che più colpisce in tali discorsi è la riabilitazione di categorie che, dopo la tragica esperienza del nazismo e del fascismo, sembravano ormai sepolte sotto il discredito generale. Aveva ragione un altro illustre storico inglese, appassionato cantore dell'impero britannico e di quello statunitense, a osservare qualche anno dopo che il «vero momento di svolta storica» è rappresentato non dall'attentato terroristico dell'11 settembre 2001, bensì dalla «caduta del muro di Berlino» nel 1989, che crea le condizioni per il rilancio dei progetti coloniali e imperiali (Ferguson 2005, p. 27).

L'inizio del crollo del «campo socialista» in Europa orientale coincideva con un avvenimento largamente rimosso dalla cultura dominante. Alla fine del 1989 aveva luogo l'invasione di Panama, preceduta da intensi bombardamenti, scatenati senza dichiarazione di guerra, senza preavviso e senza autorizzazione del Consiglio di sicurezza dell'Onu: quartieri densamente popolati venivano sorpresi nella notte dalle bombe e dalle fiamme. Centinaia, più probabilmente migliaia erano i morti, in grandissima parte «civili, poveri e di pelle scura»; almeno 15 mila erano i senza tetto: come osservava uno studioso statunitense, si trattava dell'«episodio più sanguinoso» nella storia del piccolo paese (Buckley 1991, pp. 240 e 264). Grazie a esso, comunque, gli Usa si sbarazzavano del dittatore e del narcotrafficante da loro stessi insediato, ma nel frattempo divenuto indisciplinato.

Tre anni dopo infuriava la prima guerra del Golfo. In Italia, il direttore di un quotidiano considerato di «centro-sinistra» ne spiegava le ragioni: a decidere di «castigare severamente Saddam Hussein» erano state «tutte le potenze industriali», fermamente intenzionate a mantenere basso il prezzo del petrolio, «stroncando l'ipotesi di un'altra crisi petrolifera che avrebbe frenato lo slancio espansivo del capitalismo occidentale» (Scalfari 1992). E – chiariva criticamente un altro giornalista sul medesimo organo di stampa – il castigo era stato impartito senza andar troppo per il sottile, dato che gli Usa non avevano esitato a «sterminare gli irakeni ormai fuggiaschi e disarmati» (Bocca 1992).

Messa a suo tempo in crisi dalla rivoluzione cubana, ritornava in auge una dottrina classica dell'età del colonialismo e dell'imperialismo, la dottrina Monroe. «*A Mosca chiederò la testa di Castro*», titolava nell'estate 1991 un quotidiano italiano nell'annunciare l'incontro tra un trionfante Bush sr. e un Gorbacëv politicamente agonizzante. L'articolo chiariva: «Su Castro, il presidente è stato molto esplicito: [...] 'La sua presenza a ottanta miglia dalle nostre coste è intollerabile'» (Caretto 1991).

In questo clima politico e ideologico persino la categoria di imperialismo conosceva una nuova e fascinosa giovinezza: «Solo l'imperialismo occidentale – benché pochi amino chiamarlo per nome – può ora unire il continente europeo e salvare i Balcani dal caos» (Kaplan 1999). A un paio d'anni di distanza il discorso si faceva più preciso; da «occidentale» l'imperialismo diventava univocamente statunitense; ed ecco «*Foreign Affairs*», una rivista vicina al Dipartimento di Stato, proclamare, già nel titolo della pagina che introduceva il numero della rivista e poi nell'articolo di apertura, che «la logica dell'*imperialismo*», ovvero «del *neimperialismo* è troppo stringente perché Bush [jr.] possa resistervi» (Mallaby 2002). Non si trattava affatto di voci isolate, bensì di un coro, che paragonava ammirato l'impero statunitense a quello romano, che invocava persino l'istituzione di un «Colonial Office» sul modello illustrato dall'impero britannico e che, guardando a Washington, inneggiava al «più magnanimo potere imperiale mai esistito» (Ferguson 2005, pp. 4-6).

Era il potere chiamato a far rispettare i diritti umani in ogni angolo del mondo. Il Novecento si concludeva così come si era aperto. Dopo aver conquistato l'indipendenza dalla Spagna, Cuba era stata costretta da Washington a inserire nella sua Costituzione il cosiddetto emendamento Platt, in base al quale era riconosciuto agli Stati Uniti il diritto di intervenire militarmente nell'isola, ogni volta che a loro giudizio fosse stato in pericolo il tranquillo godimento della proprietà, della libertà e in ultima analisi dei diritti umani. Ebbene, all'apice del «momento unipolare» era come se la presunta «nazione eletta» da Dio col compito di guidare il mondo pretendesse di far valere l'emendamento Platt a livello planetario!

Fuori gioco era messa l'Organizzazione delle Nazioni Unite che si è formata e

progressivamente allargata mentre era in corso una rivoluzione anticoloniale di dimensioni planetarie e che pertanto, nonostante tutti i suoi limiti, nel suo Statuto rende omaggio al principio dell'eguaglianza tra le nazioni. E l'Onu era messa fuori gioco non solo perché gli Usa si arrogavano il diritto sovrano di scatenare spedizioni punitive anche senza l'autorizzazione del Consiglio di sicurezza (come avveniva nel 1999 a danno della Jugoslavia e nel 2003 a danno dell'Irak). Più importante era il fatto che questo presunto diritto sovrano poteva essere messo in atto, e nel modo più devastante, anche senza far ricorso alla guerra propriamente detta.

Nel giugno del 1996, il direttore del «Center for Economic and Social Rights» metteva in evidenza cosa aveva comportato per il popolo irakeno la «punizione collettiva» inflitta mediante l'embargo: già «più di 500.000 bambini irakeni» erano «morti di fame e di malattie»; molti altri erano sul punto di subire la stessa sorte: nel complesso, ad essere colpiti in modo devastante erano «i diritti umani di 21 milioni di iracheni». Tre anni dopo, un articolo su «Foreign Affairs» tracciava un bilancio sconvolgente: dopo il crollo del «socialismo reale», in un mondo unificato sotto l'egemonia Usa, l'embargo costituiva l'arma di distruzione di massa per eccellenza; ufficialmente imposto per prevenire l'accesso di Saddam a fantomatiche armi di distruzione di massa, l'embargo in Irak, *«negli anni successivi alla guerra fredda, ha provocato più morti che tutte le armi di distruzione di massa nel corso della storia»* messe assieme. Dunque, è come se il paese arabo, criminalizzato a partire da un'accusa rivelatasi poi del tutto infondata, avesse subito contemporaneamente il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki, gli attacchi all'iprite dell'esercito di Guglielmo II e di Benito Mussolini, e altro ancora (Losurdo 2007, cap. I, § 5). La minaccia dell'arma economica di distruzione di massa non incombeva solo su piccoli paesi. Nei primi anni Novanta un quotidiano italiano così riferiva di un dibattito svoltosi al Consiglio di sicurezza dell'Onu: «La Cina si è opposta alle sanzioni contro la Libia e le tre potenze occidentali hanno minacciato rappresaglie commerciali» (Caretto 1992). E tali rappresaglie potevano essere talmente devastanti – sottolineava ancora alla fine di quel decennio un illustre politologo statunitense – da costituire l'equivalente commerciale del ricorso all'«arma nucleare» (*infra*, cap. XI, § 6).

Da questi particolari non si lasciava impressionare lo storico di maggior successo e pressoché ufficiale dell'Occidente. Egli, dopo aver tessuto l'elogio dell'impero «liberale» e dell'imperialismo «liberale», invitava i dirigenti di Washington a percorrere senza inibizioni e in modo più spedito il percorso imperiale sul quale gli Stati Uniti si erano incamminati già al momento della loro fondazione: «non ci sono imperialisti più sicuri di sé dei Padri Fondatori» degli Usa (Ferguson 2005, p. 33). E, di nuovo, la celebrazione del colonialismo e dell'imperialismo risuonava esplicita e sfrontata, come se l'«imperialismo» dei Padri Fondatori, l'atteggiamento da loro assunto nei confronti dei popoli coloniali, non avesse significato l'espropriazione, la deportazione e l'annientamento dei pellerossa nonché la persistente schiavizzazione dei neri.

Sul piano delle relazioni internazionali indubbio è il significato reazionario della svolta verificatasi tra il 1989 e il 1991. E proprio nel 1991, l'anno del crollo dell'Urss e della prima Guerra del golfo, una prestigiosa rivista inglese («International Affairs») pubblicava nel numero di luglio un articolo di Barry G. Buzan (1991, p. 451) che si concludeva annunciando entusiasta la buona novella: «L'Occidente ha trionfato sia sul comunismo che sul terzomondismo». La seconda vittoria non era meno importante della prima: «Oggi il centro ha una posizione più dominante e la periferia una posizione più subordinata di quanto sia mai avvenuto dall'inizio della decolonizzazione»; si poteva considerare felicemente archiviato il capitolo di storia delle rivoluzioni anticoloniali. Qualche anno dopo, da posizioni contrapposte, un eminente storico osservava preoccupato che il crollo del colonialismo classico fu accompagnato «dalla costituzione dell'apparato di forza occidentale più vasto e potenzialmente distruttivo che il mondo avesse mai conosciuto» (Arrighi 1996, p. 41).

Nessun paese, per grande che fosse, era al riparo da questo inaudito «apparato di forza». Recentemente, uno studioso che è stato consigliere del vicepresidente Dick Cheney ha rivelato che nei primi anni Novanta, «invulnerabili» com'erano, le forze navali e aree statunitensi violavano «con impunità» e senza scrupoli «lo spazio aereo e le acque territoriali della Cina» (Friedberg 2009, pp. 20-21). Era chiaramente all'opera la legge del più forte; ma ciò era (ed è)

trasfigurato dall'ideologia dominante come un evento salvifico: era finalmente caduto il principio, angusto e provinciale, dell'inviolabilità della sovranità statale (e dell'eguale diritto dei paesi, grandi o piccoli, a vedersi riconosciuta tale inviolabilità). Sottoposti però a uno sguardo più attento, gli argomenti con cui viene celebrato il presunto evento salvifico finiscono col far riemergere i luoghi comuni di un'infausta tradizione.

L'universalità dei diritti dell'uomo metterebbe fuori gioco i confini nazionali e renderebbe obsoleto il principio del rispetto della sovranità statale? Su «Foreign Affairs» si può leggere: «È una visione nell'ambito della quale la sovranità diviene più assoluta per l'America, anche se diviene più condizionata per i paesi che sfidano gli standard di Washington di comportamento sul piano interno e internazionale» (Ikenberry 2002, p. 44). È evidente che, arrogandosi il diritto di dichiarare superata la sovranità di altri Stati, le grandi potenze occidentali si attribuiscono una sovranità dilatata, da esercitare ben al di là del proprio territorio nazionale. Si riproduce in forma appena modificata la dicotomia che ha scandito l'espansione coloniale e imperiale, nel corso della quale i suoi protagonisti hanno costantemente rifiutato di riconoscere come Stati sovrani i paesi via via assoggettati o trasformati in protettorato.

Ci viene assicurato che l'odierno revival del colonialismo è «altruistico» e di segno umanitario? Questa assicurazione è tutt'altro che nuova: basti pensare al motivo caro a Kipling del «fardello dell'uomo bianco»; si può accettare di caricarsi volontariamente di un «fardello» pesante e gravoso solo se si è animati da spirito altruistico e umanitario. L'universalismo imperiale della «civiltà» da espandere in tutto il mondo ha assunto oggi la veste di universalismo imperiale dei diritti umani da far rispettare in ogni angolo del pianeta; arrogarsi il diritto di definire il confine tra civiltà e barbarie ovvero tra rispetto e violazione di norme universali significa attribuirsi di fatto una sovranità universale.

E, comunque, nello stesso anno in cui il supplemento domenicale del «New York Times» celebrava il carattere «altruistico» del revival colonialista da lui auspicato, più rudemente si esprimeva, nella sua soldatesca franchezza, un generale italiano degli alpini (e al tempo stesso docente e studioso di geopolitica). Dopo aver sottolineato che la tendenza in atto alla «ricolonizzazione» era un elemento costitutivo del «nuovo ordine internazionale», egli aggiungeva: «Di fatto tale tendenza trova limiti solo nella non convenienza dell'Occidente di farsi coinvolgere in crisi la cui gestione sarebbe troppo costosa, senza trarne alcun concreto beneficio» (Jean 1993, p. 264).

Il «concreto beneficio» è immediatamente evidente. Non è necessario tracciare una corrispondenza biunivoca tra ogni singola operazione bellica e il profitto di volta in volta conseguito. Si tratta invece di aver presente il quadro complessivo: già arrogarsi il diritto di intervento militare in certi paesi, per lo più non privi di risorse energetiche e spesso collocati in aree assai rilevanti sul piano geopolitico, significa condizionare le loro relazioni internazionali a vantaggio delle grandi potenze che di fatto esercitano la sovranità.

Se la reazione che ha fatto seguito al 1989 non è riuscita a conseguire tutti gli obiettivi che si prefiggeva, ciò è avvenuto a causa di processi economici e politici sottratti al controllo dell'Occidente. Si pensi in primo luogo allo straordinario sviluppo economico e tecnologico della Cina. O si pensi alla Russia. Nel 1994 un prestigioso intellettuale, sino alla svolta del 1989 impavido dissidente nei confronti del regime comunista, constatava che il suo paese subiva di fatto una «democrazia coloniale» (Zinov'ev 1994, p. 11). Solo più tardi, la Russia riusciva a ristabilire il controllo sul suo immenso patrimonio energetico, e ciò in seguito all'avvento di forze e personalità politiche odiate a Washington e a Bruxelles. Merita grande attenzione anche il fallimento del tentativo di assoggettare Cuba all'obbedienza e alla dottrina Monroe, una dottrina che viene contestata da un numero crescente di Stati latinoamericani. Né bisogna perdere di vista la resistenza all'occupazione militare in Irak e in Afghanistan. Questi processi e questi movimenti, insospettati dalla borghesia trionfante degli anni della svolta, rinviano tutti, in modo diretto o indiretto, al permanente impulso anticolonialista e antimperialista scaturito dalla rivoluzione d'ottobre. Sta così diminuendo il potere di ricatto degli Usa e dell'Occidente, tanto più che essi sono ora investiti da una gravissima crisi economica. E, tuttavia, non sono deleguate le ambizioni neocoloniali. E contro di esse, così come contro il colonialismo classico, si sviluppa

una lotta nazionale che è al tempo stesso una lotta di classe sulle cui modalità mi concentrerò nel capitolo successivo.

2. Il ritorno dell'«accumulazione originaria»

Ritorniamo alla svolta. A partire dal 1989 la Russia era investita da un'ondata di privatizzazioni, che consentiva a un pugno di privilegiati di rapinare letteralmente il patrimonio statale e che era così sintetizzata dal «Financial Times»: «Alla maggioranza del pubblico è stata data un'illustrazione efficace della massima di Proudhon, secondo cui 'la proprietà è un furto'» (in Boffa 1997, p. 71). Mentre si formava questa grassa borghesia, sul versante opposto si consumava un'immane tragedia. Un illustre politologo francese parlava di «crollo della durata della vita media» e persino di «un vero e proprio genocidio dei vecchi», di cui erano responsabili i pochi privilegiati che erano riusciti ad «accumulare enormi ricchezze» di origine speculativa e parassitaria, quando non apertamente illegale (Duverger 1993).

A completare il quadro provvedevano testimonianze tanto più impressionanti perché pubblicate su giornali in quel momento impegnati a celebrare la svolta. Nelle settimane immediatamente precedenti lo scioglimento ufficiale dell'Unione Sovietica, mentre già infuriavano le riforme liberiste proposte o imposte dall'Occidente, la Croce Rossa Internazionale informava che la sopravvivenza di un milione e mezzo di persone era messa in gioco dalla «mancanza di alimentari e medicinali» (Franceschini 1991b). Nei mesi successivi la situazione peggiorava ulteriormente: «oltre la metà della popolazione [è ora] sotto la soglia della povertà» (Bonanni 1992); «nei primi sei mesi del '93 il prodotto interno lordo è del 14% inferiore a quello dei primi mesi del '92» (Martinetti 1993). Per certi aspetti la memoria riandava agli anni tragici dell'invasione hitleriana: «nel 1992, per la prima volta nel dopoguerra, i nati in Russia sono stati meno dei morti» (Cucurnia 1993); interveniva un netto calo (sei anni per i maschi) della durata media della vita (Goldstein 2011, p. 25).

A essere particolarmente colpiti erano i gruppi più deboli, come risulta da una drammatica testimonianza, questa volta riguardante non i vecchi, bensì i *besprizòrniki*, i bambini abbandonati. Essi sono

almeno duecentomila in tutto il paese, secondo gli esperti. Tanti quanti ce n'erano in Russia nel 1925, dopo la guerra civile [...]. Sono le prime vittime di un paese che sta immolando tutto al Dio denaro, che ha abbandonato l'antica scala di valori senza sostituirla, che ha già messo in moto un processo di degradazione forse irrefrenabile. Dieci anni fa, nell'Urss totalitaria e brezneviana i *besprizòrniki* praticamente non c'erano. Gli orfanotrofi erano luoghi terribili, spesso indecenti dal punto di vista logistico e ancor più spesso vuoti di calore umano. Ma garantivano un tetto, una mensa, una scuola e, più tardi, un lavoro. In dieci anni, tutto è cambiato. I soldi per mantenere internati e penitenziari minorili sono sempre meno, e questi istituti che vivevano sostanzialmente a spese del bilancio statale si chiudono ora, uno dopo l'altro.

Se i ragazzi abbandonati si davano alla delinquenza, «per le ragazzine, invece, la professione è una sola: la prostituzione» (Cucurnia 1993).

Erano rapporti sociali che da lungo tempo sembravano essere dileguati dall'Europa. E nel 1992 un autore statunitense, che nella dedica del suo libro celebrava gli artefici occidentali dell'«economia più produttiva che il mondo abbia mai visto», non aveva difficoltà a prevedere che una parte degli ex paesi socialisti avrebbe finito con l'ingrossare le file per l'appunto del Terzo Mondo (Thurow 1992, pp. 14-15). In realtà è avvenuto qualcosa di peggio: su «Foreign Affairs» si può leggere che un paese come la Bulgaria è da considerare uno «Stato-mafia» (Naím 2012, p. 104).

Non c'è dubbio, la svolta del 1989 spazzava via in Europa orientale i diritti economici e sociali sino a quel momento goduti dalla popolazione. Anzi, essi erano nei fatti oggetto di irrisione. Si pensi, per fare un esempio, al «diritto al riposo e allo svago», di cui parla (art. 24) la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* rilasciata dall'Onu nel 1948: in Russia i «nuovi ricchi», emersi con la

«privatizzazione», ostentavano «una ricchezza aggressiva» sulle località turistiche dalle quali risultavano ormai banditi i lavoratori che in precedenza avevano diritto a una vacanza gratuita o semigratuita (Franceschini 1991a).

Questa estrema polarizzazione sociale era il risultato di una lotta di classe così aggressiva e priva di scrupoli da parte dei nuovi privilegiati, che siamo portati a pensare all'«accumulazione originaria» di cui parla *Il capitale* a proposito dell'Inghilterra scaturita dalla *Glorious Revolution*: «Le terre demaniali venivano regalate, vendute a prezzo irrisorio, oppure annesse a fondi privati per usurpazione diretta. Tutto ciò avveniva senza osservare minimamente l'etichetta legale». In tal modo scaturivano gli «odierni domini principeschi dell'oligarchia inglese» (MEW, 23; 751-52)... ovvero russa. Con la sua teoria della lotta di classe Marx rivelava la sua pungente attualità proprio mentre era liquidato come un cane morto.

3. *Emancipazione e de-emancipazione*

Ovviamente, occorre non perdere di vista il quadro complessivo. Nonostante le grandi conquiste sociali, a pesare negativamente sull'Europa orientale degli anni che precedono il 1989 era un problema di democrazia, macroscopico e presente a un duplice livello. Uscita vittoriosa ma terribilmente devastata dalla lotta contro l'aggressione hitleriana, l'Urss aveva cercato di rafforzare la sua sicurezza frapponendo una sorta di Monroe sovietica tra sé e i suoi potenziali nemici, ma ciò non poteva non provocare il risentimento dei paesi che vedevano decurtata la loro sovranità e violata la democrazia nei rapporti internazionali. Ineluttabile era la svolta, il cui significato però era così chiarito dall'ambasciatore della Lettonia a Oslo, in una lettera all'«International Herald Tribune»: il suo paese era deciso ad aderire alla Nato e all'EU, in modo da riaffermare «le nostre radici europee e i nostri legami culturali Nordici» (Krustins 2000); occorreva finalmente tagliare i ponti con l'Asia e con la barbarie. E cioè, la democrazia nei rapporti internazionali conseguiva un successo in Europa orientale, ma nell'ambito di un mutamento del quadro mondiale di significato opposto: l'Occidente proclamava il suo primato, rimetteva in discussione i risultati delle rivoluzioni anticoloniali ed esercitava il suo diritto sovrano di intervento militare in ogni angolo del pianeta, con guerre che vedevano la partecipazione dei paesi liberatisi sì dalla Monroe imposta dall'Urss in Europa orientale ma decisi a contribuire all'imposizione della Monroe statunitense e occidentale su scala planetaria.

Più complesso è il quadro dei diritti politici e civili. Occorre una premessa: in Urss e in Europa orientale il miglioramento della situazione relativa a tali diritti era iniziato ben prima del 1989 e persino dell'avvento di Gorbacëv al potere. Era un processo emerso con il tramonto della fase più acuta della guerra fredda, di quella fase che aveva comportato il ricorso a pesanti misure repressive a opera anche dell'Occidente (si pensi al maccartismo negli Usa, alla messa fuori legge dei comunisti in Germania occidentale ecc., per non parlare dell'imposizione, spesso promossa e benedetta da Washington, di feroci dittature militari soprattutto nel Terzo Mondo). Il dileguare della guerra fredda creava una situazione nuova e più favorevole; ma sarebbe assurdo attribuirne il merito esclusivo a coloro che, portando per lo meno la corresponsabilità dello scatenamento della guerra fredda, avevano contribuito (direttamente nell'area da loro controllata e indirettamente nell'area nemica) alla drastica limitazione o alla cancellazione dei diritti politici e civili. Fatta questa premessa, non c'è dubbio che, in Europa orientale, la svolta del 1989-91 ha significato l'accesso di milioni di persone a essenziali diritti politici, a loro in precedenza negati. Tale accesso avveniva, tuttavia, in un momento in cui il peso della ricchezza nelle competizioni elettorali diventava così forte, che negli Usa finiva col «limitare l'accesso alla politica a quei candidati che hanno fortune personali o che ricevono denaro dai comitati d'azione politica», in ultima analisi dalle *lobbies* (Schlesinger jr. 1991, p. 377). E cioè, per quanto riguarda i diritti politici, il processo di emancipazione in Europa orientale si inseriva in un processo globale di orientamento contrapposto in base al quale, in conseguenza anche del trionfo conseguito dalla borghesia a livello internazionale, la tradizionale discriminazione censitaria, cacciata dalla porta, rientrava in qualche modo dalla finestra.

Anche per quanto riguarda i diritti civili, sempre tenendo presente la premessa di carattere generale, positivo è il bilancio della svolta. E però da aggiungere che, sull'onda degli sconvolgimenti verificatisi in Europa orientale, in Occidente si indeboliva il movimento sindacale, e nella fabbrica si rafforzava nettamente il potere della borghesia. E non si può valutare adeguatamente la situazione dei diritti civili limitando la propria attenzione alla sfera della circolazione e trascurando quella della produzione. Su questo punto ha richiamato l'attenzione Marx, in un celebre brano di *Miseria della filosofia*:

Mentre all'interno della fabbrica moderna la divisione del lavoro è minuziosamente regolata dall'autorità dell'imprenditore, la società moderna non ha altra regola, altra autorità, per distribuire il lavoro, che la libera concorrenza [...]. Si può anche stabilire, come principio generale, che, quanto meno l'autorità presiede alla divisione del lavoro, nell'interno della società, tanto più la divisione del lavoro si sviluppa nell'interno della fabbrica, e vi è sottoposta all'autorità di uno solo. Così l'autorità nella fabbrica e quella nella società, in rapporto alla divisione del lavoro, sono in *ragione inversa* l'una dell'altra (MEW, 4; 151).

Si potrebbe dire che nel «socialismo reale» si è a tratti prodotto un rovesciamento della dialettica della società capitalistica descritta da Marx: alla sostanziale anarchia in atto nella fabbrica e sul luogo di lavoro (col venir meno del tradizionale dispotismo padronale più o meno accentuato) ha corrisposto il terrore esercitato dallo Stato sulla società civile. Tutto ciò termina con la svolta del 1989-91.

La Cina, invece, cercava di porre fine all'anarchia della fabbrica con il «socialismo di mercato» e con le riforme introdotte a partire dal 1980. Ma non era un'operazione semplice. Ancora nel 1994, il giornalista e studioso già citato riferiva della fatica a liberarsi dall'eredità dell'epoca maoista per cui un lavoratore dipendente poteva «decidere di non fare assolutamente nulla», pur continuando «a ricevere lo stipendio a fine mese». Ebbene, in quello stesso anno ecco in che modo un autorevole quotidiano italiano descriveva la situazione venutasi a creare nell'industria automobilistica torinese:

L'impiegato si avvicina con fare circospetto, attento a non dare nell'occhio. Esita, poi si volta di scatto e dice tutto d'un fiato [...]. Dopo di che fugge e va a mischiarsi ai quadri e agli impiegati Fiat che, partiti da Corso Marconi, marciano con lui [...]. Sono terrorizzati per il futuro: «Come farò senza un'occupazione?» [...] Ma sono terrorizzati anche dalla Fiat: «La prego con tutto il cuore, non metta il mio nome. I due colleghi che sono usciti sui giornali con nome e cognome sono stati distrutti dall'azienda. Non sono più venuti alle riunioni. E poi guardi là. Quel signore in borghese è il sorvegliante della mia porta di Mirafiori» (De Gennaro 1994).

Alla confortevole anarchia del posto di lavoro nella Cina maoista corrispondeva in Occidente una dittatura che si esercitava in fabbrica ma che si proiettava anche al di fuori di essa.

Al momento della svolta, dove più netta risultava la de-emancipazione era il campo dello Stato sociale. Il suo smantellamento in Oriente aveva conseguenze anche in Occidente ed era sancito anche sul piano teorico. È vero, qui già da alcuni decenni Friedrich August von Hayek (1986, p. 310) conduceva la sua campagna volta a dimostrare che la «libertà dal bisogno» teorizzata da Franklin Delano Roosevelt e i «diritti sociali ed economici» sanciti dall'Onu erano il risultato dell'influenza, da lui considerata rovinosa, della «rivoluzione marxista russa». Per la verità, per il patriarca del neoliberalismo si trattava di liquidare l'eredità non solo dell'ottobre 1917 ma già del giugno 1848: occorreva spazzare via una volta per sempre, e in ogni angolo del mondo, la «democrazia sociale o 'totalitaria'» (Hayek 1969, p. 76). Ma questo programma conosceva la sua consacrazione definitiva nel triennio 1989-91. In quegli anni il neoliberismo approdava trionfalmente a Mosca nella sua versione più radicale. Alla vigilia del crollo dell'Urss, O. Bogomolov, noto capofila degli economisti «riformatori» russi, faceva riferimento all'Occidente capitalistico, da lui assunto a modello di società e anzi identificato con la «società normale» in quanto tale, per esprimere tutto il suo disprezzo verso coloro che ancora si ostinavano a parlare, ad esempio, di diritto alla salute o all'istruzione: «In una società normale, questa sfera [quella del mercato] include tutto [...]. Da noi, invece, i servizi sanitari e l'insegnamento non sono categorie

di *mercato*». E, di rincalzo, un altro esponente del nuovo corso: «Abbiamo bisogno di una medicina *normale* basata sull'assicurazione [individuale]. Una medicina gratuita è un inganno» (in Berelowitch 1993, p. 37). Per uscire dalla barbarie ed essere ammessi nel novero dei paesi autenticamente civili, se sul piano internazionale era necessario aderire alla Nato e partecipare alle sue guerre neocoloniali, sul piano interno si doveva procedere alla liquidazione dello Stato sociale.

4. *Antico e nuovo ordine*

L'anno della svolta in Europa orientale coincideva con il bicentenario della rivoluzione francese: a partire da questa coincidenza temporale, agevole era il gioco delle analogie, sicché l'ordinamento rovesciato in Europa orientale risultava essere il «vecchio regime» (Dahrendorf 1990, p. 9) ovvero il «vecchio ordine» (Judt 2007, pp. 723 sgg.). Ma ha un qualche fondamento tale discorso?

Com'è noto, in Russia l'Antico regime (aristocratico e zarista) viene abbattuto nel febbraio 1917. Mentre al potere sono ancora liberali e menscevichi, si apre un periodo quanto mai violento e caotico, che conosce una sua precaria e parziale stabilizzazione solo con il consolidamento del potere bolscevico. Ovviamente, si può esprimere orrore per questo ciclo storico e politico. Indipendentemente però dai giudizi di valore, resta il fatto che in Russia ad abbattere l'Antico regime (nel senso stretto del termine) è la rivoluzione del 1917. Tale rivoluzione contribuisce altresì a liquidare i resti dell'Antico regime, che sussistono in Occidente, dove ancora non sono dileguate la discriminazione censitaria (nella stessa Inghilterra la Camera alta è appannaggio dell'aristocrazia e della grande borghesia) e la discriminazione contro le donne (escluse dai diritti politici).

Il nuovo che scaturisce in particolare dalla rivoluzione d'ottobre risulta ancora più evidente se nel quadro facciamo intervenire i popoli coloniali e di origine coloniale. Affidandoci alla ricostruzione di uno storico eminente vediamo in che modo Giorgio V, dopo essere stato incoronato re a Londra nel 1910, prende parte in India, l'anno dopo, alla cerimonia che lo innalza alla dignità di imperatore:

Abbigliati con le vesti dell'incoronazione, i lunghi strascichi sostenuti da paggi riccamente vestiti ch'erano altrettanto principi indiani, le Loro Maestà Imperiali salirono i gradini di un palco che torreggiava altissimo e isolato al centro dell'anfiteatro. Assise su due troni risplendenti circondati di mazze cerimoniali ed emblemi, accettarono l'omaggio dei loro servitori e sudditi. Lord Hardinge, il governatore generale, nella sua veste politica e con le fluttuanti insegne dell'Ordine della Stella dell'India, salì sul palco mantenendo una posizione inclinata, ed infine s'inginocchiò e baciò la mano del re-imperatore. Dopo che i membri del consiglio del viceré ebbero compiuto la loro riverenza ai piedi del palco, fu la volta dei fieri ed imponenti – ma sottomessi – maraggi dell'India e dei capi tribali delle zone di frontiera di rendere omaggio al loro signore (Mayer 1982, pp. 128-29).

L'Antico regime residuale dell'Inghilterra si intreccia strettamente con l'Antico regime che il governo di Londra mantiene in piedi e alimenta nelle colonie.

Se questo è il quadro del paese-guida (in declino), vediamo il quadro del paese-guida (in ascesa) del mondo capitalista. In questo stesso periodo di tempo, nel Sud degli Usa, è sì dileguato l'istituto della schiavitù, ma i «vecchi lord del Sud», i «signori baroni» di cui parlava Marx (MEW, 31; 128), continuano a esercitare un potere assoluto sui neri. Questi ultimi risultano privi non solo dei diritti politici ma anche di quelli civili: sono esposti a un regime di terroristica *white supremacy*, che talvolta li condanna al linciaggio, a una lenta e interminabile tortura e agonia che costituisce al tempo stesso uno spettacolo di massa per una folla (di uomini, donne, bambini della comunità bianca) festante e giubilante.

È il mondo messo in discussione dalla rivoluzione d'ottobre. A crollare tra il 1989 e il 1991 non è dunque il «vecchio regime» o il «vecchio ordine»; a essere rovesciati sono gli eredi o gli

epigoni del nuovo regime ovvero del nuovo ordine rivoluzionario, che però non ha mai saputo superare lo stadio della precarietà. Una rivoluzione si può considerare stabilmente vittoriosa solo quando la classe che ne è protagonista, dopo aver attraversato un periodo più o meno lungo di conflitti e contraddizioni, tentativi ed errori, riesce a esprimere la forma politica duratura del suo dominio. È un processo di apprendimento che va dal 1789 al 1871 per la borghesia francese, la quale – sottolinea giustamente Gramsci – solo dopo questa data, realizzando la repubblica parlamentare sulla base del suffragio universale (maschile), trova la forma politica del suo dominio. Questo si rivela duraturo, in una società moderna, a condizione di saper combinare egemonia e coercizione e di far emergere nettamente il momento della coercizione e della dittatura solo in momenti di crisi acuta.

Per circostanze oggettive e responsabilità soggettive, la rivoluzione iniziata nel 1917 non è stata in grado di produrre tale risultato. In un paese come la Russia, spezzando le catene dell'Antico regime, il nuovo ordine ha realizzato una gigantesca diffusione dell'istruzione e della cultura e una straordinaria mobilità sociale, gettando le basi per una società civile che è divenuta via via più matura e più esigente, fino a non potersi più riconoscere in un ordinamento fossilizzato. In questo senso, quello che si è verificato tra il 1989 e il 1991 è il risultato al tempo stesso del successo e della sconfitta del progetto comunista.

Per comprendere questa dialettica complessa e paradossale, conviene tener presente una celebre pagina scritta da Hegel a Jena nei primissimi anni dell'Ottocento, mentre da un lato è ancora fresco e vivo il ricordo del Termidoro, dall'altro si fanno sempre più chiare le sue implicazioni politiche e storiche: già console a vita, Napoleone sta per divenire, nel 1804, imperatore dei francesi, con una larga omologazione della Francia ai paesi avversari o nemici e allo stesso mondo dell'Antico regime. Ebbene, quale atteggiamento assumere dinanzi a tale svolta? La si può condannare quale «tradimento» degli ideali rivoluzionari oppure la si può celebrare quale liberazione dal Terrore giacobino e, a partire da tale celebrazione, bollare quale espressione di follia sanguinaria il periodo iniziato nel 1789 (con l'assalto alla Bastiglia) o nel 1792 (con l'avvento dei giacobini al potere). Hegel intraprende un percorso diverso. Da un lato considera legittimo e necessario il Terrore giacobino: «Nella rivoluzione francese un potere terribile conservò lo Stato, l'intero in generale. Questo potere non è dispotismo, bensì *tirannia*, pura spietata signoria; ma essa è *necessaria e giusta*, in quanto *costituisce e conserva* lo Stato comune, questo individuo reale». Dall'altro lato, il filosofo riconosce la legittimità e necessità anche del Termidoro: col superamento dello stato d'eccezione, «la tirannia» diviene «superflua» ed è chiamata a cedere il posto alla «signoria della legge». Di ciò non si rende conto Robespierre, che viene rovesciato: «La sua forza lo ha abbandonato, perché lo [aveva] *abbandonato la necessità*, e così egli fu abbattuto con violenza». Gli antagonisti di questa lotta diventano l'incarnazione di due momenti diversi «della necessità» (Hegel 1969, pp. 246-48 = Hegel 1971, pp. 185-87).

Con questo grande precedente teorico alle spalle, la borghesia dell'Occidente (e dell'Europa orientale) potrebbe inneggiare al 1989 senza demonizzare la rivoluzione bolscevica e quindi senza trasfigurare il mondo messo in discussione da quest'ultima. Ma si tratta di un'operazione troppo sofisticata per la consueta logica binaria, che peraltro continua a essere preziosa e anzi indispensabile nell'opera di delegittimazione della rivoluzione cinese e delle rivoluzioni anticoloniali. E dunque: a partire dalla configurazione del 1989 quale *annus mirabilis* (Dahrendorf) o, in ultima analisi, quale *plenitudo temporum* (Fukuyama), l'ideologia dominante procede alla liquidazione non solo del 1917 ma di un ciclo storico ben più lungo. Secondo Dahrendorf (1990, pp. 7, 25, 62 e 26), occorre farla finita non solo con Marx, il cui insegnamento «è andato a rotoli nel 1989, se non molto prima», ma anche con Hegel e Rousseau; occorre invece approdare e ispirarsi a Burke, teorico della «società aperta» e inflessibile nemico della rivoluzione francese. E così, dopo aver caratterizzato quale «vecchio regime» il mondo crollato in Europa orientale a partire dal 1989, Dahrendorf finisce col presentarsi quale seguace del campione per l'appunto dell'*Ancien régime*.

Dal quadro complessivo che ho sinora tracciato risulta che, pur in presenza di tendenze contraddittorie, l'aspetto principale del mutamento politico verificatosi in Europa orientale e nel mondo è costituito dalla restaurazione. Ma far ricorso a tale categoria non significa legittimare regimi screditati, il cui crollo è stato salutato in modo pressoché unanime dall'opinione pubblica mondiale? Una sorta di ricatto politico ha come paralizzato buona parte di coloro che, pur senza riconoscersi nell'ordinamento esistente, rifiutano tuttavia, e giustamente, di essere bollati come nostalgici di Brežnev e del gulag. Il processo storico, però, è più complesso di quanto emerga dalla rude alternativa implicita nella domanda e nell'obiezione appena vista. Pensiamo alla vicenda iniziata con la rivoluzione francese: al momento in cui si verifica quella che ogni manuale di storia definisce come la Restaurazione, sembra difficile contestare il fallimento del progetto o delle speranze del 1789, cui hanno fatto seguito il Terrore, la corruzione sfrenata degli anni successivi al Termidoro, la dittatura militare e poi l'impero, con un imperatore-condottiero il quale conquista immensi territori e li distribuisce a parenti e amici, secondo una concezione patrimoniale dello Stato che non solo calpesta ogni principio di democrazia, ma sembra riprodurre l'Antico regime nei suoi tratti peggiori. C'è di più: abbattendo l'assolutismo monarchico e il feudalesimo, i rivoluzionari francesi avevano assicurato di mirare a divellere le radici stesse della guerra in modo da instaurare la pace perpetua; e, invece, per dirla con Engels, col «dispotismo napoleonico», «la pace perpetua che era stata promessa si trasformò in una guerra di conquiste senza fine» (MEW, 20; 239). Dunque, del tutto irriconoscibili sono, nel 1814, i progetti e le speranze che hanno alimentato il 1789; a conclusione della prima fase di una grande crisi storica, il ritorno dei Borboni realizza un regime senza dubbio più liberale del Terrore, della dittatura militare e dell'impero guerriero e espansionista che avevano fatto seguito agli entusiasmi rivoluzionari. Considerazioni analoghe si potrebbero fare, ad esempio, per quanto riguarda la prima rivoluzione inglese sfociata nella dittatura militare di Cromwell, legata alla personalità eccezionale del suo fondatore e incapace di sopravvivere alla sua scomparsa.

Nonostante tutto ciò, è corretto applicare la categoria di restaurazione al ritorno dei Borboni o degli Stuart i quali cercano di soffocare il nuovo che andava faticosamente emergendo tra tentativi, errori, vicoli ciechi, contraddizioni, regressioni, deformazioni di ogni genere. Non c'è motivo per procedere diversamente dinanzi ai mutamenti verificatisi nell'Est europeo, nonostante la lettura impietosa che possiamo e dobbiamo fare della storia dei regimi crollati tra il 1989 e il 1991. Tanto più convincente risulta il ricorso alla categoria di restaurazione se si tiene presente il fatto che nello stesso Occidente capitalistico la crisi prima e il crollo poi del «socialismo reale» hanno spianato la strada al depennamento dei diritti economici e sociali dal catalogo dei diritti.

Alle medesime conclusioni giungiamo se ci concentriamo sul quadro internazionale. Il pianeta è una sorta di proprietà privata detenuta da un pugno di grandi potenze capitalistiche alla vigilia della rivoluzione d'ottobre, che suscita una gigantesca ondata di rivoluzioni anticoloniali. Sennonché, anche a questo livello, al tramonto dell'Antico regime finisce col subentrare una situazione di impasse. In effetti, la questione nazionale ha svolto un ruolo decisivo nella dissoluzione del «campo socialista» e dello stesso paese scaturito dalla rivoluzione d'ottobre. I suoi protagonisti erano convinti che, assieme al capitalismo, sarebbero dileguati i conflitti, le tensioni e persino le identità nazionali. Ma diamo uno sguardo ai momenti più gravi di crisi e di discredito del «campo socialista». 1948: rottura dell'Urss con la Jugoslavia. 1956: invasione dell'Ungheria. 1968: invasione della Cecoslovacchia. 1969: sanguinosi incidenti sulla frontiera tra Urss e Cina; a stento evitata in questo momento, la guerra tra paesi che si richiamano al socialismo diviene tragica realtà una decina d'anni dopo con la prova di forza tra Vietnam e Cambogia prima e Cina e Vietnam poi. 1981: legge marziale in Polonia per prevenire un possibile intervento «fraterno» dell'Urss e tenere a freno un movimento di opposizione che trova largo seguito anche facendo appello all'identità nazionale conculcata dal Grande fratello. Pur tra loro così diverse, queste crisi hanno in comune la centralità della questione nazionale. La dissoluzione del campo socialista è iniziata non a caso alla periferia dell'impero, nei paesi da tempo insofferenti della sovranità limitata loro imposta; anche all'interno dell'Urss, prima ancora dell'oscuro «golpe» dell'agosto 1991, la spinta decisiva al crollo finale è venuta dall'agitazione dei paesi baltici, nei quali il socialismo era stato «esportato» nel 1939-40: in un certo senso, la questione nazionale, che ha

potentemente favorito la vittoria della rivoluzione d'ottobre, ha segnato anche la conclusione del ciclo storico apertosi con essa. E, anche in questo caso, l'elemento della restaurazione è evidente, com'è confermato dalla riabilitazione a tratti esplicita del colonialismo (e persino dell'imperialismo).

È possibile sviluppare un confronto con le altre grandi rivoluzioni che hanno scandito la storia moderna e contemporanea. In Inghilterra, dopo la morte di Cromwell e l'effimera successione del figlio Riccardo alla carica di Lord Protettore della Repubblica, il comandante dell'esercito scozzese George Monk marcia su Londra e convoca una nuova Camera che sancisce il ritorno degli Stuart. Nel 1814, Napoleone, reduce dalla disastrosa avventura in Russia e dalla disfatta di Lipsia, posto di fronte all'incalzare di una formidabile coalizione nemica e alla crescente disaffezione del popolo francese, è costretto ad abdicare e a subire il ritorno dei Borboni. Tra il 1989 e il 1991 si consuma la dissoluzione dell'Urss e del potere e dell'ordinamento scaturiti dalla rivoluzione d'ottobre. Ferme restando le radicali differenze tra le tre rivoluzioni qui messe a confronto, le crisi in cui esse sfociano presentano alcuni importanti punti in comune: a) esaurita la loro fase egemonica, tutte e tre devono affrontare gravi problemi di politica internazionale (rispettivamente: l'insurrezione irlandese e scozzese, la rivolta delle nazioni che mette in crisi prima la *Grande nation* e poi la dottrina e/o la pratica della sovranità limitata); b) sul piano interno si tratta di affrontare da un lato l'opposizione dei seguaci dell'Antico regime rovesciato, dall'altro il numero crescente dei disillusi e dei delusi del nuovo regime, che si ritraggono disgustati dall'impegno e dalla vita politica o che, peggio, gridano all'abbandono e al tradimento dei progetti e degli ideali originari. Ne consegue l'impossibilità di una stabilizzazione del nuovo ordinamento, che a questo punto risulta privo di un principio di legittimazione ed è come sospeso nel vuoto; c) l'impasse nella ricerca della stabilizzazione e di un principio di legittimazione che possa fondarla, tutto ciò sfocia nel ritorno (sia pure parziale) all'Antico regime. E tale ritorno è a un certo punto promosso o finisce comunque con l'essere accettato da una frazione più o meno ampia del gruppo dirigente scaturito dalla rivoluzione: si pensi al ruolo svolto dalla Camera convocata dal generale Monk nell'Inghilterra del 1660, dal Senato conservatore e dal ministro Talleyrand e dal maresciallo Marmont nella Francia del 1814 e da Gorbačëv e Eltsin nell'Unione Sovietica del 1989-91.

In tutti e tre i casi, l'impasse del nuovo ordinamento rende possibile il ritorno al potere delle vecchie classi dominanti.

XI. Tra esorcizzazione e frammentazione delle lotte di classe

1. Arendt e l'«incubo» della lotta di classe

Se la «fine della storia» non aveva alcuna credibilità e forse alcun senso già al momento della sua proclamazione, ai giorni nostri risultano in crisi anche i tentativi filosoficamente più ambiziosi di esorcizzare la lotta di classe. È giusto iniziare con una pensatrice cui non si può negare il coraggio intellettuale. Siamo negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso: la diffusa agitazione degli operai nella metropoli capitalistica s'intreccia con la rivoluzione dei popoli coloniali, gli uni e gli altri decisi a contrastare lo «sfruttamento» e a condurre la «lotta di classe» che secondo Marx si sviluppa ed è giusto che si sviluppi contro lo «sfruttamento». In questa situazione, che mette in discussione l'ordinamento sociale e politico vigente a livello mondiale, Hannah Arendt non ha esitazioni a delegittimare in modo radicale le due categorie e i movimenti che a esse si ispirano. «Sfruttamento»? «Il valore di questa ipotesi è in realtà piuttosto modesto»; se questa categoria ha «potuto sopravvivere a più di un secolo di ricerca storica», certo non è stato «per il suo contenuto scientifico». Lotta di classe? Il grave torto di Marx è per l'appunto di aver convinto le masse che «la povertà stessa è un fenomeno non naturale ma politico», di aver indicato nei presunti sfruttati i protagonisti di un grande processo di emancipazione, mentre dovrebbe esser chiaro per tutti che «la condizione di miseria [...] per definizione non può mai produrre 'spiriti liberi' perché significa essere schiavi della necessità» (Arendt 1983, pp. 63-64). «L'emancipazione della classe operaia dev'essere opera della stessa classe operaia», la quale fa leva per l'appunto sulla lotta di classe: così ritengono Marx e l'Associazione internazionale degli operai. Netta è anche in questo caso la risposta di Arendt: «Non sono mai stati gli oppressi e gli esclusi in prima persona che hanno aperto la strada, ma coloro che non erano oppressi e non erano degradati ma non potevano sopportare che altri lo fossero» (Arendt 1972, pp. 204 = Arendt 1985, p. 258). Emancipando se stessi grazie alla lotta di classe, gli sfruttati conseguono un risultato positivo per la società nel suo complesso. E di nuovo a Marx sembra volersi nettamente contrapporre Arendt (1972, p. 123 = Arendt 1985, p. 182): «La rarità delle rivolte degli schiavi e delle insurrezioni fra i diseredati e gli oppressi è ben nota, le poche volte che si sono verificate» è stato «un incubo per tutti». Ignorata è la grande rivoluzione degli schiavi neri diretta da Toussaint Louverture, che mette in moto un processo a catena di abolizione della schiavitù.

Indubbio è il radicalismo di Arendt che, con il suo tentativo di delegittimare la categoria di «sfruttamento», si mette in contraddizione, senza saperlo, con una lunga tradizione di pensiero. In Marx «sfruttamento» è sinonimo di appropriazione di «pluslavoro» a opera della classe che detiene la proprietà dei mezzi di produzione. Ebbene, nello *Spirito delle leggi* (libro VII, 1), Montesquieu individua la fonte del lusso delle classi superiori nel «lavoro altrui» (*travail d'autrui*). Si tratta tutt'altro che di un caso isolato. Nel grande critico della rivoluzione francese, Taine (1986, p. 430), possiamo leggere questa sintesi folgorante dell'Antico regime: a lavorare è una «classe che, incollata alla gleba, soffre la fame da sessanta generazioni per nutrire le altre classi», le classi superiori. Ma come sappiamo, la categoria di «pluslavoro» è presente anche in autori quali

Calhoun e Nietzsche, il quale ultimo non ha difficoltà a riconoscere la realtà, e ai suoi occhi la necessità, dello «sfruttamento» (*supra*, cap. II, § 3).

Preoccupata com'è di allontanare l'ombra del sospetto dello «sfruttamento» da un sistema politico-sociale che in quel momento sembra essere in difficoltà sullo stesso continente americano, Arendt non si misura realmente neppure con Marx. Questi cita la corvée a dimostrazione del fatto che il «pluslavoro» e lo «sfruttamento» possono assumere anche un'immediata evidenza sensibile: dopo aver lavorato sul proprio campo, il contadino è costretto a erogare lavoro sul campo del signore feudale; in questo caso già la distanza spaziale tra gli appezzamenti di terra chiarisce la differenza tra «lavoro necessario» e «pluslavoro» (MEW, 23; 251). Il lavoro coatto nelle colonie potrebbe fornire un altro esempio di immediata evidenza sensibile della realtà del pluslavoro (erogato dagli indigeni al servizio dei signori coloniali, non più di quelli feudali). Dovrebbe inoltre dare da pensare il fatto che, in Inghilterra, uno Stato pur «dominato da capitalisti e proprietari terrieri» senta il bisogno di imporre per legge la limitazione della giornata lavorativa, al fine di salvare «l'energia vitale della nazione» (chiaramente minacciata dalla caccia smodata al pluslavoro e al plusvalore e, dunque, da uno sfruttamento senza limiti) (MEW, 23; 253).

Ben diversamente argomenta Arendt (1983, pp. 63 e 122-23): l'interpretazione dei «bisogni impellenti della povertà di massa in termini politici» e «la trasformazione della questione sociale in forza politica», operate da Marx mediante la teoria dello sfruttamento e della lotta di classe, sono state qualcosa di funesto. In realtà: «Solo l'avvento della tecnologia, non le idee politiche moderne in quanto tali, ha liquidato l'antica e terribile verità che solo la violenza e il dominio sugli altri possono dare ad alcuni uomini la libertà».

Almeno sino all'avvento della tecnologia, la miseria di massa dovrebbe essere messa esclusivamente sul conto della natura matrigna. Questa tesi ignora però che nelle ricorrenti crisi di sovrapproduzione, che caratterizzano e investono il capitalismo, «viene regolarmente distrutta una gran parte non solo dei prodotti finiti, ma persino delle forze produttive già create» (MEW, 4; 468). È una tesi, più che mai attuale alla luce della crisi scoppiata nel 2008 ma che è già contenuta in un testo (il *Manifesto del partito comunista*) pubblicato 160 anni prima di questa data. Abbiamo cioè a che fare con un sistema sociale che comporta non solo ingiusti rapporti di distribuzione ma anche ricorrente distruzione di ricchezza sociale. E nulla può contro tale distruzione lo sviluppo della tecnologia.

In ogni caso, se la tecnologia è la soluzione della questione sociale, come spiegare che negli anni in cui Arendt formula la sua tesi, stando alla denuncia di una rivista non sospetta, a Washington (nel paese tecnologicamente più avanzato del mondo), «il 70 per cento dei ricoverati all'ospedale pediatrico sono affetti da denutrizione» (*supra*, Introduzione)? Almeno in questo caso bisognerebbe riconoscere la realtà dello «sfruttamento» e il carattere necessario e benefico della lotta di classe. Non è così che argomenta Arendt, che non si libera mai dall'«incubo» della lotta di classe e che alla tecnologia attribuisce un valore benefico e risolutivo indipendentemente dalla politica e dall'azione politica. Ed è su questo punto che risulta più netto che mai il contrasto con Marx.

Questi insiste ancora più vigorosamente sull'effetto prodigioso di emancipazione che possono produrre gli avanzamenti della tecnologia, questa umana «capacità scientifica oggettivata». Ma tale risultato è tutt'altro che scontato. Sino a quando «la scienza» continuerà a essere «catturata al servizio del capitale» (G, 594 e MEW, 23; 382), lo sviluppo tecnologico non è affatto sinonimo di ricchezza sociale. Il *capitale*, questa «critica dell'economia politica» come suona il suo sottotitolo, è anche la critica della unilaterale visione miracolistica dello sviluppo tecnologico cara agli economisti politici borghesi (e accolta e radicalizzata da Arendt). La storia reale dimostra che esso, nell'ambito della società capitalistica, può avere conseguenze catastrofiche per le classi subalterne: «Il fiorire della lavorazione meccanica della lana ha provocato, con la trasformazione progressiva del terreno arabile in pascolo per le pecore, la cacciata in massa dei lavoratori agricoli, divenuti un 'sovrappiù'» (MEW, 23; 467). È il momento tragico in cui, per usare l'espressione di Tommaso Moro ripresa da Marx, grazie alla lavorazione meccanica della lana «le pecore divorano gli uomini» (*supra*, cap. III, § 3). Oltre due secoli dopo, nel corso della rivoluzione industriale, «le

macchine permettono di fare a meno della forza muscolare», ed ecco allora intervenire il «lavoro delle donne e dei fanciulli», «la prima parola dell'uso capitalistico delle macchine» (MEW, 23; 416)!

Sono soprattutto clamorosi due esempi addotti dal *Capitale*. Vediamo quello che avviene negli Usa, alla fine del Settecento, in seguito all'introduzione della macchina per la sgranatura del cotone: «Prima di tale invenzione in un giorno di lavoro indefesso un negro riusciva a malapena a separare una libbra di fibra dal seme di cotone. Dopo l'invenzione della *cotton gin*, una vecchia negra poteva produrre comodamente cinquanta libbre di cotone al giorno, e ulteriori perfezionamenti sono arrivati a raddoppiare ancora il rendimento della macchina» (MEW, 15; 349). Evidenti sono le potenzialità emancipatrici di questo sviluppo tecnologico. Ma cosa avviene in realtà?

La marcia forzata della filatura del cotone ha accelerato come in una serra la crescita della coltivazione del cotone negli Stati Uniti, e con essa non soltanto la tratta degli schiavi africani, ma anche, e insieme, l'allevamento dei negri, come impresa principale nei cosiddetti Stati schiavisti di confine. Quando nel 1790 si fece negli Stati Uniti il primo censimento degli schiavi, il loro numero ammontava a 697.000, nel 1861 invece si aggirava sui quattro milioni (MEW, 23; 467).

La tecnologia, che rende estremamente più agevole la sgranatura del cotone, ben lungi dal cancellare o ridurre il lavoro da schiavi, lo espande in modo pauroso. A mettere in discussione tale situazione sono invece la lotta di classe e la rivoluzione abolizionista, nelle forme peculiari che esse assumono nel corso della Guerra di secessione.

Dati i rapporti di sfruttamento vigenti sul piano interno e internazionale, i progressi della tecnica possono costituire una catastrofe non soltanto per la classe operaia di un determinato paese, ma anche per interi popoli:

La storia universale non offre spettacolo più orrendo dell'estinzione dei tessitori artigiani di cotone inglesi, graduale, trascinata per decenni [...]. Invece acuto fu l'effetto delle macchine inglesi per la lavorazione del cotone nelle Indie orientali, il cui governatore generale constatava nel 1834-35: «una tale miseria difficilmente trova paralleli nella storia del commercio; le ossa dei tessitori di cotone imbiancano le pianure indiane» (MEW, 23; 454-55).

A contrastare questi processi è chiamata ancora una volta la lotta di classe.

A questa e ai suoi risultati rovinosi Arendt contrappone la concretezza del progresso tecnologico. Sennonché – sottolinea *Miseria della filosofia* – lo stesso sviluppo tecnologico è fortemente influenzato dalla lotta di classe: «In Inghilterra gli scioperi hanno sollecitato regolarmente l'invenzione e l'applicazione di nuove macchine [...]. Quand'anche le coalizioni e gli scioperi non avessero altro effetto che di far reagire contro di loro gli sforzi del genio meccanico, sempre eserciterebbero un'influenza immensa sullo sviluppo dell'industria»; sì, «dopo ogni nuovo sciopero, pur se poco importante, sorse una nuova macchina» (MEW, 4; 176 e 155). *Il capitale* chiarisce ulteriormente questa dialettica di scioperi operai e risposta padronale: in Inghilterra, la lotta di classe nelle fabbriche impone la limitazione legale della giornata lavorativa, con la conseguente riduzione del plusvalore assoluto, che dipende dalla durata della giornata lavorativa; «il capitale si getta a tutta forza e con piena consapevolezza sulla produzione di plusvalore relativo mediante un accelerato sviluppo del sistema delle macchine» e l'intensificazione dei ritmi di lavoro (MEW, 23; 432).

L'approccio raccomandato da Arendt rischia di essere devastante già sul piano intellettuale e morale: diviene impossibile riconoscere le ragioni delle vittime del progresso tecnologico (e in realtà del sistema capitalistico). Semplicemente folli e persino criminali appaiono gli operai seguaci del luddismo, che danno fuoco alle fabbriche moderne e fanno a pezzi i macchinari la cui introduzione provoca disoccupazione e miseria. Essi in realtà protestano anche per un'altra ragione, messa in evidenza già dal socialismo «utopistico». Ecco come si esprime Robert Owen, citato da Marx: «A partire dall'introduzione generale di meccanismi automatici nelle manifatture inglesi, gli uomini, salvo poche eccezioni, furono trattati come una macchina secondaria e

subordinata, e si dedicò ben più attenzione al perfezionamento della materia prima fatta di legno e di metalli che a quelli fatti di corpo e di spirito» (G, 599). *Misericordia della filosofia* descrive in modo plastico le conseguenze dell'«introduzione delle macchine» e della connessa semplificazione e parcellizzazione del lavoro: «Il capitale si è concentrato, l'uomo è stato fatto a pezzi» (MEW, 4; 155). Il *Manifesto del partito comunista* cerca di comprendere le ragioni del luddismo e di incanalare la collera dei suoi seguaci verso il reale bersaglio («i rapporti borghesi di produzione»), piuttosto che verso le macchine in quanto tali, conferendo così maturità a una lotta di classe che, nella sua spontaneità, rischia di essere cieca (MEW, 4; 470).

Se da un lato è da respingere il luddismo, dall'altro – osserva *Il capitale* – occorre criticare l'«ottimismo economico» caro all'economia politica borghese (e ad Arendt): è necessario distinguere tra macchine, potenzialmente in grado di ridurre la fatica del lavoro, e «uso capitalistico delle macchine», che può colpire «l'operaio come il più terribile dei flagelli», accrescendo «le sofferenze degli operai soppiantati dalle macchine» o, quando non licenziati, ulteriormente «storpiati dalla divisione del lavoro» (MEW, 23; 464-65).

Conviene soprattutto riflettere su un aspetto dell'analisi di Marx. Come diviene particolarmente evidente in occasione delle «crisi commerciali» ricorrenti, l'«accresciuta celerità delle macchine» e il loro «incessante e sempre più rapido perfezionamento» comportano «l'aumento del lavoro richiesto in una certa unità di tempo» e rendono «sempre più oscillante il salario degli operai» e «sempre più precaria la loro esistenza nel suo complesso» (MEW, 4; 468 e 470). Siamo immediatamente ricondotti all'oggi: il prodigioso sviluppo tecnologico è ben lungi dal produrre i miracoli a esso attribuiti; al contrario, esso può ben andare di pari passo con la crescente insicurezza e precarietà del posto di lavoro, con l'abbassamento del tenore di vita e il riemergere della figura del *working poor*, con l'accentuarsi della polarizzazione di ricchezza e povertà, con la progressiva concentrazione del potere economico e politico nelle mani di un'oligarchia che non ha neppure il senso del pudore. Se rende impossibile l'omaggio alle vittime del passato, la raccomandazione della tecnologia quale esclusiva soluzione della questione sociale suona come uno sberleffo per le vittime del presente.

Ancora due considerazioni. Teniamo presente la data del testo in cui Arendt contrappone positivamente la tecnologia alla lotta politica e sociale, alla lotta di classe. Siamo nel 1963. Circa vent'anni dopo, nella notte tra il 2 e il 3 dicembre 1984, ha luogo la catastrofe ecologica forse più spaventosa della storia umana (con la morte di migliaia e migliaia di persone). Di essa è protagonista la Union Carbide, una multinazionale di fertilizzanti e insetticidi agricoli tecnologicamente assai avanzata e con il suo centro negli Stati Uniti; ma la tragedia si verifica a Bhopal, in India. Alla luce anche della questione ecologica (che si intreccia chiaramente con la questione sociale esistente a livello nazionale e internazionale), la distinzione tra macchine e «uso capitalistico delle macchine» è più necessaria che mai.

Infine. Sul piano internazionale sviluppo tecnologico e connessa Revolution in Military Affairs (RMA) rafforzano la tentazione degli Usa e dell'Occidente di far valere la legge del più forte a danno dei paesi incapaci di opporre una reale resistenza alla strapotenza militare. A contrastare tutto ciò può essere solo la lotta politica, la lotta di classe. È singolare vedere Arendt, la teorica appassionata della prassi aristotelica e dell'azione intersoggettiva, chiamare la prassi e l'azione a farsi da parte nei momenti cruciali, in modo che la tecnologia possa tranquillamente dispiegare i suoi effetti benefici!

2. La rimozione del conflitto in Habermas

Al contrario di Arendt, almeno sino a metà degli anni Settanta del secolo scorso, Habermas (1979, p. 137) continua a far valere i concetti di «sfruttamento», di «società di classe» e di «lotta» di classe, sia pur sottolineando la necessità di differenziazioni «tra condizioni evolutivamente diverse». Circa un decennio dopo, egli esprime la convinzione per cui, in seguito all'avvento dello Stato sociale e alla «pacificazione» intervenuta in Occidente, tutto è cambiato rispetto ai tempi di Marx. La lotta di classe non è più rovinosa, come in Arendt: è semplicemente divenuta

obsoleta e superflua; se la prima è resa inquieta dall'«incubo» della lotta di classe, agli occhi del secondo si possono dormire sonni tranquilli (almeno per quanto riguarda l'Occidente).

Si potrebbe dire che il filosofo tedesco era un po' sfortunato. Egli formulava la sua tesi rassicurante negli anni in cui Dahrendorf richiamava l'attenzione sulla figura del *working poor*, che faceva il suo infausto ritorno anche nei paesi capitalistici più sviluppati proprio mentre l'aristocrazia finanziaria si arricchiva ancora di più. Negli Usa i poveri vecchi e nuovi affollavano sempre più le carceri, a causa anche di una legislazione sempre più inflessibile (nei confronti dei reati minori commessi dai membri delle classi subalterne). Sicché nel 1991, in Francia, un osservatore pungente procedeva a un confronto tra repubblica nordamericana e repubblica sudafricana, in quel momento ancora segregazionista e dominata dalla minoranza bianca:

In dieci anni la popolazione carceraria americana è più che raddoppiata, superando ora del 30% il tasso record dell'Africa del Sud (4,26% contro 3,33%). Quale parola bisognerà inventare per designare tale «gulag»? Che succede dunque in America? (Albert 1991, pp. 30 e 49).

Erano soprattutto i successivi sviluppi storici e politici a essere impietosi nei confronti della tesi di Habermas. Questi dimostrava l'avvenuta «pacificazione» rinviando allo Stato sociale, la cui edificazione (in Europa) procedeva comunque, «sotto governi socialdemocratici o conservatori»; ma oggi è sotto gli occhi di tutti il fatto che esso viene comunque smantellato, «sotto governi conservatori o socialdemocratici!» C'è di più. Proprio sul prestigioso settimanale («Die Zeit») al quale il filosofo tedesco ha più volte affidato le sue riflessioni, si può leggere questa spiegazione dell'avvento (o del ritorno) di un «darwinismo» sociale di stampo liberale:

Con uno sguardo retrospettivo, si può forse dire che è stato il tramonto del socialismo a disinibire il capitalismo e a condurre i suoi ideologi dai bei discorsi alla retorica della durezza. La concorrenza dei sistemi è dileguata e il capitalismo ha ritenuto di non doversi più preoccupare per la sua accettazione (Jessen 2011).

Possiamo qui sorvolare sull'omaggio indirettamente reso al defunto socialismo dell'Europa orientale. Concentriamoci sull'aspetto teorico: risultato della lotta di classe (condotta da masse popolari imbaldanzite dalla sfida rappresentata dal socialismo), il Welfare ha provocato la reazione delle classi privilegiate, ha provocato cioè una nuova e diversa lotta di classe che, nelle condizioni venutesi a creare dopo il 1989 e a livello mondiale nettamente favorevoli alla grande borghesia capitalistica e finanziaria, sta assestando colpi mortali per l'appunto al Welfare. Quello che agli occhi di Habermas è un fatto elementare che confuta la teoria della lotta di classe si rivela il risultato instabile di un processo, che vede a monte e a valle aspre lotte di classe, a torto ignorate e rimosse.

Si possono addurre altri esempi di questo singolare modo di procedere. In un saggio degli anni Settanta Habermas (1979, p. 89) fa notare che nel mondo «solo 17 Stati hanno un bilancio superiore a quello annuale della General Motors». È un dato che si presta a molteplici considerazioni: come spiegare il divario enorme tra i paesi capitalistici sviluppati dell'Occidente (quelli a cui in primo luogo rinviano le grandi multinazionali) e i paesi del Terzo Mondo (con un passato coloniale alle spalle)? La divaricazione di cui qui si parla, quella che è stata chiamata la «grande divergenza», è un dato naturale ed eterno oppure è il risultato di processi storici e di conflitti che sono da indagare e da chiarire? E quali nuovi conflitti provoca questa «grande divergenza», con la possibilità che essa fornisca alle multinazionali più opulente e ai paesi più ricchi e più potenti di limitare e persino di vanificare (con le pressioni economiche o direttamente con la forza militare) l'indipendenza dei paesi più arretrati e più deboli? E questi ultimi si rassegnano al loro destino oppure lottano per conseguire al tempo stesso lo sviluppo economico e una reale indipendenza politica? Di tutto ciò non c'è traccia in Habermas, che dal dato da lui riportato ricava una conclusione unica e univoca, quella della progressiva erosione della sovranità statale, del profilarsi della costellazione postnazionale. E così di nuovo dileguano i conflitti sia a monte sia a valle di una determinata situazione politico-sociale. La proclamazione

dell'avvento della costellazione postnazionale si rivela così come l'altra faccia (quella internazionale) della presunta «pacificazione».

Richiamando l'attenzione, a metà degli anni Ottanta, sull'avvenuta «pacificazione» in Europa occidentale, Habermas crede di confutare la teoria marxiana della lotta di classe. Ma vediamo qual è il clima che si respira al momento della fondazione nel 1864 dell'Associazione internazionale degli operai. Nel suo *Indirizzo inaugurale* Marx traccia un quadro sconcertante:

La scoperta di nuovi terreni auriferi [negli Usa] determinò un esodo immenso, lasciando un vuoto irreparabile nelle file del proletariato inglese. Altri suoi membri, un tempo tra i più attivi, si fecero sedurre dall'esca dell'accrescimento temporaneo del lavoro e dei salari, e «tennero conto dei rapporti esistenti». Tutti gli sforzi per sostenere e per modificare il movimento cartista fallirono clamorosamente: gli organi di stampa della classe operaia perirono l'uno dopo l'altro per l'apatia delle masse e, in effetti, mai la classe operaia d'Inghilterra sembrò così completamente riconciliata con la sua nullità politica (MEW, 16; 10).

In termini analoghi si esprime una lettera che l'anno prima Engels invia a Marx e che denuncia il dileguare di «ogni energia rivoluzionaria» in un proletariato ormai accodatosi alla «borghesia» (*supra*, cap. V, § 5). Quello che i due filosofi rivoluzionari denunciano come «nullità politica» della classe operaia e come capitolazione nei confronti della classe dominante è da Habermas celebrato come «pacificazione»: ovvio è il rovesciamento del giudizio di valore, ma la differenza più importante è un'altra. Marx ed Engels non rimuovono i conflitti che precedono e seguono la cosiddetta «pacificazione». A spiegarla, a spiegare lo scoramento del proletariato inglese, che finisce con l'accettare la sua «nullità politica», è «la disfatta delle classi lavoratrici del continente», la «forza brutta» che si è abbattuta su di loro in conseguenza del fallimento della rivoluzione del 1848 e che costringe gli elementi d'avanguardia, i «figli più progrediti del lavoro», a cercare rifugio al di là dell'Atlantico (MEW, 16; 10). E, naturalmente, bisogna tener presente l'espansionismo coloniale che attutisce il conflitto sociale nella metropoli, acutizzando però il conflitto nazionale (e sociale) nelle colonie, come dimostra la rivolta dei Sepoy scoppiata in India alcuni anni prima della fondazione dell'Internazionale operaia.

Ben diversamente procede Habermas. Egli data l'inizio della «pacificazione» a partire «dal 1945». Si è appena conclusa una delle più grandi lotte di classe della storia universale. Il tentativo del Terzo Reich di riprendere la tradizione coloniale e di radicalizzarla fino al punto da imporre una nuova forma di schiavitù in Europa orientale a danno degli slavi ha subito una clamorosa disfatta. Sul versante opposto all'apice sono il prestigio e l'influenza dell'Urss e del movimento comunista internazionale. In queste condizioni, se a Est e Sud del pianeta divampa la rivoluzione anticolonialista, in Europa occidentale (ma non negli Usa dove il movimento operaio ha svolto sempre un ruolo ridotto) consegue importanti successi la lotta per l'edificazione dello Stato sociale. Questi processi sono tra loro connessi, come è confermato dal sostegno che i movimenti impegnati in Europa occidentale per il conseguimento dello Stato sociale riservano ai movimenti di liberazione nazionale. È ben problematico descrivere tutto ciò come l'inizio del dileguare della lotta di classe!

Pur privi di un reale Stato sociale e nonostante il divampare della crisi economica, gli Usa dei giorni nostri conoscono egualmente il fenomeno della «pacificazione». Piuttosto che la classe dominante, gli operai che subiscono una condizione di disoccupazione o di precarietà tendono a mettere in stato d'accusa la concorrenza sleale di cui sarebbero responsabili la Cina e altri paesi emergenti o del Terzo Mondo. La «pacificazione» è così garantita, ma anche in questo caso si tratta tutt'altro che di un fenomeno nuovo! Abbiamo visto Engels osservare che in Inghilterra «la massa degli operai veri e propri» tendeva a prendere di mira, piuttosto che la borghesia del proprio paese, i concorrenti sul mercato internazionale, ai quali rimproverava concorrenza sleale e violazione del *fair trade* e contro i quali invocava il protezionismo doganale (*supra*, cap. VI, § 1). Alcuni decenni più tardi, Oswald Spengler (1933, pp. 120-21) invitava gli operai tedeschi e occidentali a considerare conclusa la «lotta di classe», a causa del sopraggiungere della «lotta di razza»: a detta del teorico tedesco angosciato dal «tramonto dell'Occidente», imponendo salari da fame ai suoi operai e mantenendo artificialmente basso il prezzo delle sue merci, l'Unione Sovietica metteva in pericolo «l'esistenza della classe operaia bianca». Anche in questo caso, la

«pacificazione» nell'ambito dell'Occidente e della razza bianca era in funzione di una spietata «lotta di razza», che mirava a mantenere in piedi una divisione internazionale del lavoro favorevole alle potenze coloniali e imperiali e che quindi costituiva in realtà una lotta di classe di segno conservatore o reazionario. Ai giorni nostri, il *fair trade* è la parola d'ordine lanciata da Washington e spesso riecheggiata dagli operai statunitensi, perfettamente «pacificati» all'interno degli Usa, ma quanto mai pugnaci nei confronti in primo luogo della Cina, contro cui invocano la guerra commerciale. Ma è lecito separare la «pacificazione» dal conflitto, oppure l'una e l'altro sono due facce della stessa medaglia? Il *Manifesto del partito comunista* sottolinea che l'acquisizione della coscienza di classe da parte del proletariato è ostacolata dalla «concorrenza» che esiste al suo interno e che la borghesia ha interesse a inasprire.

3. *Mutamento di paradigma?*

Ai giorni nostri, nonostante la messa in guardia di Arendt e la rassicurazione di Habermas, la teoria della lotta di classe cattura di nuovo una larga e talvolta simpatetica attenzione. Ma quali sono i suoi obiettivi e cosa pensare della tesi di Fraser, in base alla quale, in ogni caso a partire dalla «morte del comunismo», i movimenti di emancipazione avrebbero come obiettivo non più la redistribuzione delle risorse bensì il riconoscimento (*supra*, cap. III, § 1)? In realtà, abbiamo visto che su tutti e tre i fronti (emancipazione della classe operaia, delle nazioni oppresse, delle donne) la marxiana lotta di classe ha respinto questa distinzione.

Il momento della lotta per il riconoscimento non è mai assente. Ciò vale persino per quanto riguarda la denuncia della politica di guerra dal movimento socialista rimproverata al sistema capitalista (e imperialista). È significativo in che modo argomenta Gramsci. Siamo in Italia, in un paese che dai suoi dirigenti è trascinato nel primo conflitto mondiale nonostante l'opposizione delle larghe masse di orientamento cattolico o socialista, e che vi è trascinato quando ormai è chiaro a tutti il prezzo enorme di vite umane che occorre pagare. Si comprende allora la conclusione di Gramsci (1980, p. 175; Gramsci 1987, p. 520): da sempre trattate alla stregua di moltitudine bambina e quindi considerate incapaci di intendere e di volere sul piano politico, le masse popolari vengono tranquillamente sacrificate dalla classe dominante sull'altare dei suoi progetti imperiali. E dunque la lotta per il riconoscimento è più che mai all'ordine del giorno: occorre far sì che il «popolo lavoratore» non rimanga nella condizione di «preda buona per tutti» e di semplice «materiale umano» a disposizione delle élite, di «materiale grezzo per la storia delle classi privilegiate». L'impegno comunista deve evitare il ripetersi dell'immane tragedia consumatasi tra il 1914 e il 1918.

Sull'onda della rivoluzione d'ottobre si sviluppa quella ondata planetaria di lotta per il riconoscimento che è la rivoluzione anticoloniale. Vogliamo concentrare la nostra attenzione sul trentennio che va dalla fine della seconda guerra mondiale alla metà degli anni Settanta, sul trentennio cioè che vede l'espansione dello Stato sociale e che è stato letto come l'epoca per eccellenza della lotta per la redistribuzione? Se appena volgiamo lo sguardo al di là dell'Occidente, vediamo che si tratta del periodo in cui sono avvenute alcune tra le più memorabili lotte per il riconoscimento della storia mondiale.

Nel 1949 Mao Zedong (1998, pp. 87-88) solennizzava la conquista del potere proclamando: «La nostra non sarà più una nazione soggetta all'insulto e all'umiliazione. Ci siamo alzati in piedi [...]. L'era nella quale il popolo cinese era considerato incivile è ora terminata». La rivoluzione cinese giungeva a compimento, mentre cominciava ad acquistare forza la rivoluzione algerina. A tale proposito Fanon (1967, pp. 91 e 53) osservava: «Il colonizzato [...] non ha preso le armi solo perché moriva di fame e assisteva al disgregarsi della sua società, ma anche perché il colono lo considerava come una bestia, lo tratta come una bestia»; per liberarsi dal «suo complesso di inferiorità», il colonizzato intraprende una lotta che «lo riabilita ai propri occhi». Siamo nel 1961. La rivoluzione vietnamita entrava nella sua fase più dura: dopo aver sconfitto la Francia, essa era alle prese con la più grande potenza mondiale. Il leader e maestro di questa lotta di liberazione continuava a essere Ho Chi Minh che nel 1960, in occasione del suo settantesimo compleanno,

così rievocava il suo percorso intellettuale e politico: «In principio a spingermi a credere in Lenin e nella Terza Internazionale era stato il patriottismo, non il comunismo». A catturarlo erano stati in primo luogo gli appelli e i documenti che appoggiavano e promuovevano la lotta di liberazione dei popoli coloniali, sottolineando il loro diritto a costituirsi quali Stati nazionali indipendenti: «Le tesi di Lenin [sulla questione nazionale e coloniale] destavano in me grande commozione, un grande entusiasmo, una grande fede, e mi aiutavano a vedere chiaramente i problemi. Così grande era la mia gioia, che ne piansi» (in Lacouture 1967, pp. 39-40).

Non c'è dubbio: siamo in presenza di tre epiche lotte di liberazione nazionale, che al tempo stesso sono consapevoli di essere tre epiche lotte per il riconoscimento. Certo, tutto ciò avviene fuori dell'Occidente ma non è senza rapporti con esso. La rivoluzione anticoloniale esercita la sua influenza anche all'interno degli Usa, spingendo gli afroamericani alla lotta contro la segregazione, la discriminazione e la persistenza del regime di *white supremacy*. In secondo luogo, in un paese come la Francia, i popoli coloniali oppressi e in rivolta fanno sentire la loro presenza anche fisica sul territorio della potenza coloniale che li opprime e li umilia sullo stesso territorio metropolitano. D'altro canto, nella repubblica nordamericana – osserva nel 1948 Palmiro Togliatti (1974-84, p. 382) – al di là dei neri, la discriminazione razziale colpisce anche «altri popoli, tra cui gli italiani, considerati di specie inferiore». In ogni caso: dopo aver agitato per decenni la bandiera della lotta per il riconoscimento al fine di promuovere la loro emancipazione, le classi subalterne della metropoli capitalista difficilmente possono restare sorde alla rivendicazione del riconoscimento avanzata dai popoli in condizioni coloniali o di origine coloniale. Nel 1954, polemizzando con Norberto Bobbio, Togliatti (1974-84, p. 866) contrappone la carica universalistica del movimento comunista alle persistenti clausole d'esclusione proprie del mondo borghese: «Quando mai e in quale misura sono stati applicati ai popoli coloniali quei principi liberali su cui si disse fondato lo Stato inglese dell'Ottocento, modello, credo, di regime liberale perfetto per coloro che ragionano come Bobbio?». La verità è che la «dottrina liberale [...] è fondata su una barbara discriminazione tra le creature umane».

Né il paradigma della lotta per il riconoscimento agisce soltanto allorché si tratta di esprimere solidarietà ai popoli coloniali o di origine coloniale. È interessante vedere in che modo nel 1940 il ministro del Lavoro, Ernest Bevin, leader laburista e con una lunga esperienza di sindacalista, motiva la necessità della costruzione dello Stato sociale in Gran Bretagna: «Si impone ora un grande rimodellamento dei valori; occorre farla finita con la concezione in base alla quale coloro che producono o trasformano sono inferiori e devono accettare uno status inferiore a quello goduto dallo speculatore» (in Hennessy 1993, p. 69). Lo Stato sociale non è rivendicato in nome esclusivamente della redistribuzione!

La persistente adesione (diretta o indiretta) al paradigma della lotta per il riconoscimento rende agevole l'appoggio al movimento di emancipazione della donna e a leggerlo per l'appunto come lotta per il riconoscimento. Cade proprio ad apertura del trentennio 1945-1975 questa significativa dichiarazione di un dirigente comunista di grande prestigio a livello internazionale: «L'emancipazione della donna deve essere uno dei problemi centrali del rinnovamento dello Stato italiano e della società italiana»; occorre cancellare la «legislazione che sancisce l'inferiorità della donna». I «diritti dell'uomo» non bastano; è necessario procedere oltre e avere «la capacità e il coraggio d'arrivare alla proclamazione dei diritti della donna». Non si tratta solo di migliorare le sue condizioni materiali di vita, occorre rispettarne la «dignità» (Togliatti 1974-84, pp. 146 e 151). Siamo nel 1945. Negli anni successivi il movimento femminista conoscerà importanti sviluppi e approfondimenti; resta fermo il carattere fuorviante della contrapposizione tra paradigma del riconoscimento e paradigma della redistribuzione.

Se la dimensione della lotta per il riconoscimento non è in alcun modo dileguata neppure nel trentennio in cui in Occidente è all'ordine del giorno la costruzione dello Stato sociale, la lotta per la redistribuzione è più che mai d'attualità in seguito al divampare della crisi economica scoppiata nel 2008. In realtà, i due paradigmi si intrecciano strettamente. Il disoccupato e il *working poor* protestano o avvertono risentimento, non solo per i duri sacrifici che sono costretti a compiere ma anche perché le penose condizioni di vita a loro imposte vengono avvertite come un insulto e un'umiliazione in una società per altri versi così ricca e opulenta. A rafforzare la

sensazione di misconoscimento provvede il peso crescente della ricchezza nella scelta di coloro che sono chiamati a occupare le più importanti cariche politiche. I due paradigmi sono altresì presenti nella lotta per l'emancipazione della donna: è una lotta che, se in Occidente ha conseguito importanti risultati (peraltro rimessi in discussione dalla crisi, che colpisce in primo luogo l'occupazione femminile), in altre culture ha raggiunto uno stadio meno avanzato o è solo agli inizi.

Infine. Ben presente anche nella lotta contro il neocolonialismo praticato dalle sedicenti «nazioni elette» che controllano i centri di potere economico internazionale e pretendono di essere le uniche a esercitare una reale sovranità, l'intreccio tra lotta per la distribuzione delle risorse e lotta per il riconoscimento acquista un'immediata evidenza in una realtà come quella palestinese. Gli «indigeni» sono espropriati della loro terra e condannati alla miseria e all'emarginazione. Al tempo stesso subiscono un doppio misconoscimento: non sono considerati degni né di costituirsi come Stato nazionale indipendente né di diventare cittadini dello Stato che, annettendosi il loro territorio, impedisce loro di costituirsi come Stato nazionale indipendente.

4. La frammentazione delle «lotte di classe»

Non è il presunto mutamento di paradigma a caratterizzare la situazione che si è venuta a creare a partire dalla crisi e poi dal crollo del «campo socialista». Anzi, la contrapposizione tra paradigma della redistribuzione (di cui sarebbe stato interprete il movimento operaio) e paradigma del riconoscimento (che avrebbe trovato la sua incarnazione in primo luogo nel movimento femminista) è piuttosto la spia del reale mutamento che si è verificato. Per comprenderlo, occorre non perdere di vista un punto su cui più volte ho richiamato l'attenzione. Diversi sono i soggetti della lotta di classe e molteplici sono le lotte per il riconoscimento e l'emancipazione. Tra di esse non c'è armonia prestabilita: per ragioni oggettive e soggettive possono intervenire incomprensioni e lacerazioni. I momenti più alti della storia che ha preso le mosse dal *Manifesto del partito comunista* sono quelli in cui è stata evitata la frammentazione, sicché le diverse lotte sono confluite in un'unica poderosa ondata emancipatrice.

Questa, però, è più l'eccezione che la regola. Per progressiva che in se stessa sia, non c'è lotta di classe che non possa essere strumentalizzata dal potere dominante ed essere quindi inserita nell'ambito di un progetto complessivo di segno conservatore o reazionario. Non si tratta di un fenomeno nuovo, ma esso si è accentuato e ha acquisito una nuova valenza qualitativa, in seguito al disincanto per gli esiti delle rivoluzioni del Novecento e al disorientamento teorico che ne è scaturito.

Disraeli estende il suffragio alle classi popolari e quindi promuove la loro emancipazione politica, ma in cambio del loro sostegno alla politica di espansione coloniale dell'Inghilterra. È una politica che ha successo: Marx ed Engels sono costretti a constatare che anche la classe rivoluzionaria per eccellenza, il proletariato, può soccombere alla seduzione della sirena colonialista. Un fenomeno che risulta decisamente più accentuato oggi che, con l'avvento del neocolonialismo e di quello che tra gli altri un politologo statunitense particolarmente attento alle ragioni della geopolitica ha definito «imperialismo dei diritti umani» (Huntington 1997, p. 284), il paese oppressore e aggressore può avvolgere agevolmente in una nebbia mistificatrice la violenza esercitata sul paese oppresso e aggredito.

Quello appena analizzato non è l'unico elemento di frammentazione della lotta di classe. Diamo uno sguardo al terzo fronte della lotta di classe, e cioè al movimento di emancipazione femminile. L'estensione dei diritti politici alle donne è stata a lungo rivendicata dal movimento operaio come parte integrante del progetto di rovesciamento o superamento dell'Antico regime capitalista. Nel 1887 Eleanor Marx, nell'affrontare la «questione femminile» assieme a suo marito Edward Aveling e nel rivendicare i diritti politici per le donne, non solo paragona l'«oppressione» e l'«umiliazione» inflitte alle donne a quelle subite dagli operai, ma aggiunge che «i rapporti tra uomini e donne» sono l'espressione più chiara e più ripugnante della «crudele bancarotta morale»

della società capitalista in quanto tale (Marx-Aveling, Aveling 1983, pp. 16 e 13). Sennonché, in quello stesso periodo di tempo, esponenti o ideologi delle classi dominanti guardano al suffragio femminile a partire da una prospettiva politica e sociale del tutto diversa, e persino contrapposta: esso – suggerisce un autore francese – potrebbe costituire «la più grande riserva conservatrice». Sì, in Europa come negli Usa il voto alle donne viene spesso invocato come contrappeso alla paventata crescente influenza politica delle masse popolari in conseguenza dell'allentarsi della discriminazione censitaria (Losurdo 1993, cap. 6, § 3). In altre parole, vediamo il potere dominante utilizzare la lotta di classe e per il riconoscimento di cui sono protagoniste le donne al fine di neutralizzare o contrastare la lotta di classe e per il riconoscimento promossa dalle classi popolari. Si può verificare un diverso scenario: agli inizi del Novecento, in un paese come la Gran Bretagna non sono mancate le donne distinte nella celebrazione dell'espansionismo coloniale e assunte al ruolo di «Crociate dell'Impero», né sono mancate le femministe che hanno rivendicato l'emancipazione delle donne in nome del ruolo da esse svolto per l'appunto nella costruzione dell'Impero (Callaway, Helly 1992 e Burton 1992). In questo caso, il movimento di emancipazione delle donne entra in contraddizione con il movimento di emancipazione dei popoli coloniali.

Queste molteplici contraddizioni, che rispecchiano una complessa situazione oggettiva, prima ancora di essere il risultato delle manovre del potere dominante, solo in occasioni privilegiate, in presenza di convincenti sintesi teoriche o sotto l'influenza di grandi rivoluzioni o di maturi progetti rivoluzionari, vengono ricomposte e portate a unità, e anche in questo caso non senza oscillazioni e difficoltà di vario genere. Mentre infuria il primo conflitto mondiale, se da un lato chiama il proletariato in Occidente a insorgere contro la borghesia e a trasformare la guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria, dall'altro Lenin saluta le lotte e le guerre di liberazione nazionale condotte dai «popoli coloniali» e dai «paesi oppressi» in genere e richiama l'attenzione sulla permanente condizione di «schiava domestica» cui è assoggettata la donna (LO, 23; 31 e 70), non a caso esclusa dai diritti politici assieme ai «poveri» e allo «*strato inferiore propriamente proletario*» (LO, 25, 433 e LO, 22; 282). I tre fronti della lotta di classe risultano qui convergenti.

A distanza pressappoco di un decennio, a partire dalle aree rurali Mao (1969-75, vol. 1, pp. 41-43) promuove una rivoluzione che, nell'ambito del radicale rinnovamento nazionale e sociale della Cina, intende mettere in discussione anche il «potere maritale», l'ulteriore «grossa corda» che le donne portano al collo in aggiunta alle altre che strangolano l'insieme del popolo cinese.

Altre volte, l'unificazione dei diversi fronti della lotta di classe risulta più difficile. Certo, anche per Frantz Fanon «la libertà del popolo algerino si identifica [...] con la liberazione della donna, col suo ingresso nella storia». Non si tratta solo di una dichiarazione di principio. Già la partecipazione attiva alla guerra partigiana fa sì che la donna non sia più una «minore», tanto più che tale partecipazione mette in discussione la segregazione sessuale e la «verginità-tabù»; in ogni caso «la vecchia paura del disonore diventa completamente assurda di fronte all'immensa tragedia vissuta dal popolo» (Fanon 2007, pp. 94-96). Occorre, tuttavia, non perdere di vista un diverso aspetto della questione:

I responsabili dell'amministrazione francese in Algeria, preposti alla distruzione dei caratteri originali del popolo e incaricati dalle autorità di procedere a ogni costo alla disgregazione delle forme di esistenza in grado di evocare qualunque realtà nazionale, concentrano il loro massimo sforzo sull'uso del velo, concepito in questo caso come simbolo della condizione della donna algerina [...]. L'aggressività dell'occupante, e quindi le sue speranze, vengono fuori decuplicate dopo ogni viso scoperto [...]. La società algerina, per ogni velo che viene tolto, sembra di accettare di mettersi alla scuola del padrone e decidere di cambiare le sue abitudini sotto la direzione e la protezione dell'occupante (Fanon 2007, pp. 40 e 44-45).

In un contesto oggettivo ben determinato, almeno per l'immediato la liberazione nazionale può entrare in conflitto con l'emancipazione della donna. E questo rischio si è nettamente accentuato oggi che in Medio Oriente, dopo la crisi del comunismo e del marxismo, sono i partiti di orientamento religioso a esercitare la direzione dei movimenti di liberazione e resistenza nazionale. Nel passato le potenze coloniali (e la stessa Italia di Mussolini) hanno promosso la loro

espansione in nome dell'emancipazione dalla schiavitù ancora in vigore in Africa, salvo poi imporre il lavoro coatto in forme ancora più odiose e non più a una classe determinata, bensì alla popolazione indigena nel suo complesso. Ai giorni nostri, il progetto neocolonialista agita talvolta, non senza successo, la bandiera dell'emancipazione della donna, ma prendendo di mira non paesi come l'Arabia Saudita – dove la segregazione e la schiavitù domestica della donna persistono nella loro forma più rigida e più ottusa – ma paesi ribelli all'Occidente come l'Iran, dove le discriminazioni a danno delle donne continuano a essere pesanti e odiose, ma sono state comunque intaccate in misura considerevole (le ragazze costituiscono la maggioranza della popolazione universitaria e godono di un'accentuata mobilità sociale).

5. *Fra trade-unionismo e populismo*

Ad aggravare la frammentazione delle lotte di classe è la lacerazione che si è verificata tra lotta anticapitalista nella metropoli, nei paesi industrialmente più sviluppati, e lotta che le ex colonie sono costrette a ingaggiare contro il neocolonialismo e la politica delle cannoniere o di aperta aggressione messa in atto dalle grandi potenze mal disposte a rinunciare al dominio o all'egemonia. È una lacerazione esplicitamente teorizzata da un illustre filosofo che non risparmia la sua ironia su una tendenza da lui considerata del tutto fuorviante: la lotta di classe non vedrebbe più quali protagonisti «i capitalisti e il proletariato in ogni paese» ma si svolgerebbe in un quadro internazionale, contrapponendo gli Stati piuttosto che le classi sociali; in tal modo la marxiana «critica del capitalismo in quanto tale» si riduce e si deforma in «critica dell'«imperialismo»», che perde di vista l'essenziale e cioè i rapporti capitalistici di produzione (Žižek 2007, pp. 2 e 5). Sono giustificate questa ironia e questa polemica? Esse avrebbero dovuto prendere di mira in primo luogo Marx: costante è l'attenzione da lui dedicata alla questione nazionale, e soprattutto dà da pensare l'analisi in base alla quale, in un paese come l'Irlanda, la «questione sociale» si presenta come «questione nazionale».

Agli occhi di Žižek nel Novecento il ribelle per eccellenza è Mao, che però abbiamo visto affermare con più chiarezza e nettezza di qualsiasi altro «l'identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe». Certo, è il momento in cui la Cina è costretta ad affrontare il tentativo di schiavizzazione portato avanti dall'imperialismo giapponese (e in Europa dall'imperialismo tedesco a danno degli slavi e in particolare dell'Unione Sovietica). Ma l'affermazione appena vista è tutt'altro che un espediente tattico, suggerito dal fervore patriottico. Nel 1963, con riferimento alla lotta degli afroamericani per i diritti civili e politici, il leader cinese sottolinea: «In ultima analisi, la lotta nazionale è una questione di lotta di classe». È un punto di vista ribadito cinque anni dopo: «La discriminazione razziale negli Stati Uniti è un prodotto del sistema colonialista-imperialista. La contraddizione tra le larghe masse del popolo nero e la cricca dirigente degli Usa è una contraddizione di classe» (Mao Zedong 1998, pp. 379 e 439). Certo, allorché parliamo degli afroamericani, ci muoviamo all'interno di un singolo paese, ma la conclusione sarebbe diversa se analizziamo l'oppressione subito non da un popolo di origine coloniale, ma da un popolo coloniale in senso stretto?

Al fine di chiarire il problema qui in discussione, conviene riflettere su un capitolo di storia che suscita l'interesse appassionato anche del filosofo da me precedentemente citato. Mi riferisco alla grande rivoluzione (e alla grande lotta di classe) degli schiavi neri di Santo Domingo-Haiti. Agli occhi di Žižek (2010, p. 159) essa regredisce «a una nuova forma di dominio gerarchico» solo dopo la morte di Jean-Jacques Dessalines, nel 1806. Ebbene, concentriamoci sul periodo precedente: gli schiavi neri di Santo Domingo insorgono non contro il capitalismo in quanto tale, bensì contro il sistema schiavistico, che la metropoli capitalistica riserva ai popoli coloniali. E cioè, sin dagli inizi la rivoluzione nera presenta una componente di liberazione nazionale: l'insurrezione guidata da Toussaint Louverture libera dai ceppi della schiavitù non una determinata classe subalterna, ma il popolo nero nel suo complesso.

La componente di liberazione nazionale diviene ancora più esplicita nella seconda tappa della rivoluzione. Il possente esercito inviato da Napoleone e affidato al comando di Charles Leclerc

(suo cognato) si propone di ristabilire al tempo stesso il dominio coloniale della Francia e la schiavitù nera, ed esso viene sconfitto da rivoluzionari che si presentano come «l'Esercito degli Incas» o l'«Esercito indigeno» e gridano: «Maledetto sia il nome della Francia! Odio eterno per la Francia!» (Dubois 2004, p. 299). L'indipendenza *de facto* rivendica ora anche il riconoscimento *de iure* e Santo Domingo è ribattezzata Haiti, col significativo ricorso a un nome che rinvia all'epoca precolombiana. In altre parole, i rivoluzionari neri si identificano con le prime vittime dell'espansionismo coloniale dell'Occidente, si propongono di «connettere la loro lotta per la libertà dalla schiavitù con le prime battaglie dei popoli indigeni contro gli invasori spagnoli» (Dubois 2004, p. 299; Dubois 2012, p. 18).

In conclusione, la rivoluzione antischiavista è al tempo stesso una rivoluzione anticolonialista e finisce col configurarsi come una guerra di resistenza e liberazione nazionale. Sarebbe chiaramente assurdo definire come lotta rivoluzionaria di classe la prima tappa di questo processo e non ritenere più valida tale caratterizzazione per la seconda tappa; sarebbe assai singolare considerare lotta rivoluzionaria di classe l'insurrezione per abolire la schiavitù e il dominio coloniale ma non la resistenza armata per impedire la restaurazione dell'una e dell'altro. In entrambe le tappe la questione nazionale gioca un ruolo essenziale ed entrambe sono guardate con favore da Žižek, che pure ironizza sulla tendenza a ridurre la lotta di classe anticapitalista a lotta anticolonialista e antimperialista.

Nel Novecento ha luogo una vicenda che può ben essere paragonata a quella appena vista di Santo Domingo-Haiti e che trova il suo luogo simbolico in Stalingrado, nella battaglia che infligge la disfatta al progetto hitleriano di colonizzare e schiavizzare interi popoli in Europa orientale. Non a caso, le due vicende qui messe a confronto stimolano processi ideologici simili. La controrivoluzione colonialista e schiavista tentata da Napoleone avverte il bisogno di liquidare il concetto universale di uomo insito nella lettura che gli schiavi di Santo Domingo hanno fatto della Proclamazione dei diritti dell'uomo del 1789; a Toussaint Louverture che abbiamo visto proclamare il principio incondizionato per cui, qualunque sia il colore della sua pelle, in nessun caso un uomo «può essere proprietà del suo simile» (*supra*, cap. III, § 2) sembra rispondere Napoleone: «Sono per i bianchi, perché sono bianco; non c'è altra ragione oltre a questa, ma questa è quella buona» (in Dubois 2004, p. 261). Al pathos universalistico ancora più accentuato che risuona nella rivoluzione d'ottobre e nel suo appello agli schiavi delle colonie a spezzare le loro catene risponde la teorizzazione dell'*Under Man/Untermensch*, del «sotto-uomo»: è una categoria che dopo essere stata formulata dall'autore statunitense Lothrop Stoddard, in funzione soprattutto antinera, presiede alla campagna hitleriana per la colonizzazione dell'Europa orientale e la schiavizzazione degli slavi e presiede altresì allo sterminio degli ebrei, bollati assieme ai bolscevichi quali ideologi e istigatori della sciagurata rivolta delle «razze inferiori».

È una sorta di luogo comune paragonare l'invasione napoleonica della Russia all'invasione hitleriana dell'Unione Sovietica. Sarebbe invece molto più calzante mettere a confronto quest'ultima con la spedizione contro Santo Domingo promossa da Napoleone: in entrambi i casi la posta in gioco è la sorte del sistema coloniale e dell'istituto della schiavitù (più o meno camuffata); in entrambi i casi, si tratta di una lotta di classe che è al tempo stesso una guerra di resistenza e liberazione nazionale.

Dobbiamo guardare alla compresenza della lotta nazionale come un elemento di contaminazione della lotta di classe? A ben guardare, si tratta di un problema e di un dibattito che attraversano in profondità la storia del movimento di ispirazione socialista e comunista. Marx ed Engels lamentano il fatto che gli operai inglesi si impegnano per il miglioramento delle loro condizioni di vita e per la conquista dei diritti politici, ma non prestano alcuna attenzione alla lotta per l'indipendenza dell'Irlanda, della Polonia o dell'India. Più tardi, nel polemizzare contro il trade-uniformismo e nell'innalzare il sostegno ai movimenti di liberazione nazionale a componente essenziale della coscienza rivoluzionaria di classe, Lenin viene a sua volta accusato di abbandonare il punto di vista classista, di annegare la causa dell'emancipazione del proletariato in una brodaglia indifferenziata e insipida (*supra*, cap. VI, § 2). Facciamo un salto di alcuni decenni. Nel 1963, richiamandosi a Lenin, il Partito comunista cinese ribadisce: «Nel mondo attuale, la questione nazionale è una questione di lotta di classe»; a esigere una «netta demarcazione» tra

«nazioni oppresse» e imperialismo è «il punto di vista marxista-leninista di classe» (PCC 1970, p. 238). È una polemica contro i comunisti sovietici, i quali a loro volta accusano i comunisti cinesi di dimenticare la lotta di classe del proletariato nella metropoli capitalistica.

Il pericolo della frammentazione delle lotte di classe è sempre in agguato. Certo, nel 1963 era difficile assumere l'atteggiamento a suo tempo bollato da Lenin quale trade-unionismo e considerare estranee alla lotta di classe le rivoluzioni anticoloniali che divampavano in Vietnam, in Algeria, in America Latina e che venivano combattute dall'imperialismo col ricorso a pratiche genocide. L'odierno quadro mondiale sembra essere più favorevole alla ripresa del trade-unionismo. Dobbiamo collocare in questo contesto la presa di posizione di Žižek? In realtà, in una situazione di crisi teorica del marxismo si fa sentire anche la tendenza a evitare la sfida implicita nella lettura faticosa dell'intreccio delle contraddizioni, la tendenza che si potrebbe definire populistica a ripiegare sulla lettura binaria del conflitto.

6. *Le lotte di emancipazione tra vittoria militare e sconfitta economica*

Per poter approfondire il problema, conviene porsi una domanda preliminare: che ne è oggi della gigantesca rivoluzione anticoloniale stimolata dalla rivoluzione d'ottobre e accelerata da Stalingrado? In Palestina colonialismo e anticolonialismo continuano a fronteggiarsi nella forma classica. E nel resto del mondo? Faccio una premessa: non solo decisive lotte di classe della storia contemporanea hanno finito col configurarsi quali lotte nazionali, ma esse sono state e sono condotte sul piano economico oltre che su quello militare.

Il caso più clamoroso è, ancora una volta, quello della rivoluzione degli schiavi neri di Santo Domingo. Essa riesce a infliggere una disfatta all'esercito più potente del tempo, quello napoleonico. Il paese indipendente che ne scaturisce, Haiti, svolge una funzione rivoluzionaria che va al di là dei suoi confini: spinge Simón Bolívar ad abolire la schiavitù nell'America Latina spagnola e lo aiuta nella sua lotta per l'indipendenza; ispira la rivolta degli schiavi neri a Demerara (oggi Guyana) e in Giamaica e tesse rapporti con gli abolizionisti britannici. Il paese che per primo sul continente americano ha abolito l'istituto della schiavitù si presenta orgogliosamente come la terra della libertà, e in effetti a esso guardano con speranza gli schiavi di Cuba o del Sud degli Stati Uniti.

Proprio per questo la lotta del potere colonialista e schiavista, la cui forza è intatta a livello mondiale e che mira a neutralizzare e liquidare l'esempio potenzialmente incendiario del paese governato da ex schiavi, non cessa con la disfatta dell'esercito inviato da Napoleone. Solo che ora la crociata per il ristabilimento di una indiscussa supremazia bianca fa ricorso a metodi nuovi. Secondo Thomas Jefferson occorre condannare all'«inedia», dopo averli isolati diplomaticamente, coloro che hanno osato sfidare e stravolgere l'ordine internazionale. Nel rifiutarsi anch'essa di riconoscere l'indipendenza di Haiti, la Francia fa balenare la minaccia di una ripresa dell'intervento militare. Ciò induce i dirigenti del paese caraibico a accettare, nel 1825, un accordo che si rivelerà catastrofico: in cambio del riconoscimento dell'indipendenza da parte del governo di Parigi, essi si impegnano a indennizzare i coloni espropriati e privati del loro bestiame umano (gli schiavi neri). Haiti finisce con l'indebitarsi sempre più pesantemente: nel 1898 metà del bilancio statale serve a ripagare il paese creditore e nel 1914 questa percentuale sale addirittura all'80% (Dubois 2012, pp. 7-8). La spirale della crescente dipendenza economica vanifica sempre di più la formale indipendenza politica. Non c'è dubbio: vittoriosa sul piano militare, la rivoluzione di Santo Domingo-Haiti subisce una disfatta sul piano economico; il popolo e il paese che avevano sconfitto l'esercito di Napoleone non riescono a mettere in discussione la divisione internazionale del lavoro imposta dal sistema colonialista. Le conseguenze sono pesanti, e non solo per il fatto che all'interno del paese peggiorano le condizioni di vita delle masse popolari; sul piano internazionale, il crollo del prestigio del paese scaturito dalla rivoluzione degli schiavi neri rende più tranquillo il regime di *white supremacy* vigente nel Sud degli Stati Uniti e, in ultima analisi, a livello mondiale.

Una replica di questa vicenda si svolge nel Novecento, in due tappe. Vediamo la prima: già

subito dopo l'ottobre 1917, Herbert Hoover, in quel momento alto esponente dell'amministrazione Wilson e più tardi presidente degli Usa, agita in modo esplicito la minaccia della «fame assoluta» e della «morte per inedia» non solo contro la Russia sovietica ma contro i popoli inclini a lasciarsi contagiare dalla rivoluzione bolscevica. Tutti sono posti dinanzi a una rude alternativa così sintetizzata da Gramsci già nel titolo di un articolo sull'«Avanti!» del 16 dicembre 1918: *O la borsa o la vita, o l'ordine borghese o la fame*. E ora diamo uno sguardo alla seconda tappa. Uscito dissanguato dal secondo conflitto mondiale, nel maggio del 1947, il paese pur sino a quel momento alleato degli Usa viene posto, col piano Marshall, dinanzi a un'alternativa così sintetizzata da uno studioso statunitense: se non vogliono rinunciare ai crediti e agli scambi commerciali di cui hanno urgente bisogno, «i Soviet [devono] aprire la loro economia agli investimenti occidentali, i loro mercati ai prodotti occidentali, i loro libretti di risparmio agli amministratori occidentali», devono «accettare la penetrazione economica e mediale» dei paesi che si apprestano a costituire la Nato (Ambrose 1997, p. 10). È il ricatto che già conosciamo: «O la borsa o la vita, o l'ordine borghese o la fame». Con tutta evidenza la lotta economica ha giocato un ruolo non trascurabile nella finale sconfitta subita in Europa orientale dalla rivoluzione d'ottobre.

Anche la rivoluzione cinese, dopo essersi scontrata con un sia pur limitato intervento militare degli Usa nella guerra civile che divampa nel grande paese asiatico, deve poi fare i conti con un'offensiva scatenata soprattutto sul fronte economico. Gli esponenti dell'amministrazione Truman sono talvolta espliciti: occorre far sì che la Cina «subisca la piaga» di «un generale tenore di vita attorno o al di sotto del livello di sussistenza», l'«arretratezza economica», e un «ritardo culturale»; occorre infliggere «un costo pesante e assai prolungato all'intera struttura sociale» e creare, in ultima analisi, «uno stato di caos», una «situazione economica catastrofica» che spinga «verso il disastro» e il «collasso». Alla Casa Bianca un presidente succede all'altro, ma l'embargo resta ed esso include medicine, trattori e fertilizzanti. Agli inizi degli anni Sessanta un collaboratore dell'amministrazione Kennedy, Walt W. Rostow, fa notare che, grazie a questa politica, lo sviluppo economico della Cina è stato ritardato almeno per «decine di anni». Se non la guerra economica, la minaccia di guerra economica non è cessata neppure alla vigilia dell'ingresso della Cina nell'Organizzazione mondiale del commercio. Non senza compiacimento, un illustre politologo statunitense, Edward Luttwak, osserva: «Con una metafora si potrebbe affermare che il blocco delle importazioni cinesi è l'arma nucleare che l'America tiene puntata sulla Cina».

7. «Annessione politica» e «annessione economica»

Della componente anche economica di ogni grande lotta di classe e nazionale Marx è ben consapevole. L'abbiamo visto denunciare il colonialismo inglese per aver ridotto l'Irlanda a «semplice pascolo», a pura fornitrice di «carne e lana al più basso prezzo possibile» (*supra*, cap. I, § 3). Ebbene, in una lettera a Engels del 30 novembre 1867 Marx ipotizza una rivoluzione popolare che ponga fine in Irlanda al dominio coloniale e sancisca l'indipendenza. Il nuovo potere rivoluzionario è chiamato a ricacciare indietro la deindustrializzazione messa in atto dai colonizzatori e a promuovere una politica protezionistica, con l'imposizione in primo luogo di una «barriera doganale contro l'Inghilterra» (MEW, 31; 400). Ripetutamente Marx sottolinea come il libero scambio promuova lo sviluppo delle forze produttive, ma ciò non gli impedisce di raccomandare il protezionismo, per un limitato periodo di tempo, a un paese che deve liberarsi al tempo stesso dal sottosviluppo e dalla dipendenza coloniale e che deve portare il processo di emancipazione dallo stadio politico-militare a quello economico.

È un problema ben presente in Lenin, che distingue con la consueta chiarezza l'«annessione politica» da «quella economica». Non basta aver liquidato la prima per essere liberi anche dalla seconda. Formalmente indipendenti, «l'Argentina è di fatto una 'colonia commerciale' dell'Inghilterra» e «il Portogallo è di fatto un 'vassallo' dell'Inghilterra» (LO, 23: 42). Nell'analizzare le forme di potere e di dominio nell'ambito di un singolo paese, Marx osserva

che, a una situazione (feudale) caratterizzata da «rapporti di dipendenza personale» diretta, subentra una situazione caratterizzata da «indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale», come avviene nell'ambito della società capitalistica (G, 75). Si può comprendere allora il passaggio, nella sfera dei rapporti internazionali, dal colonialismo al neocolonialismo; alla «dipendenza personale» corrisponde l'«annessione politica», mentre alla «dipendenza materiale» intrecciata con l'«indipendenza personale» corrisponde l'annessione «economica» intrecciata con la formale indipendenza nazionale.

Il fenomeno di cui qui si parla non può certo essere considerato obsoleto in un periodo storico in cui, grazie alla loro forza economica e tecnologica, facendo ricorso alla guerra economica o alla guerra propriamente detta, le grandi potenze capitalistiche si rivelano in grado di distruggere paesi del Terzo Mondo, in pratica senza subire alcuna perdita, come nell'epoca classica del colonialismo, e anzi in modo ancora più accentuato! E, dunque, ancora oggi la «questione sociale» può presentarsi in una certa misura come «questione nazionale» e può verificarsi la parziale «identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe» (per usare il linguaggio rispettivamente di Marx e di Mao).

Della dimensione anche economica della sua lotta per l'emancipazione il movimento anticolonialista ha mostrato piena consapevolezza nei momenti di maggior forza e maturità. Il 16 settembre 1949, alla vigilia della conquista del potere, Mao Zedong (1969-75, vol. 4, p. 467) richiama l'attenzione sul desiderio di Washington che la Cina si «riduca a vivere della farina americana», finendo così col «diventare una colonia americana»: la lotta per lo sviluppo della produzione si configura come una continuazione della lotta contro il dominio coloniale o semicoloniale. Quattro decenni dopo è Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, p. 202) a ribadire: «per conseguire una genuina indipendenza politica, un paese deve fuoriuscire dalla povertà».

A migliaia di chilometri di distanza, a Cuba, non diversamente si atteggia Che Guevara (1969, pp. 883 e 1429), che negli anni Sessanta chiama alla vigilanza anche contro l'«aggressione economica» e invita i paesi di nuova indipendenza a «liberarsi non solo dal giogo politico ma anche dal giogo economico imperialista».

In quello stesso periodo di tempo, alla vigilia della vittoria della rivoluzione algerina, Fanon si pone il problema del passaggio di un movimento di liberazione nazionale dalla fase politico-militare a quella politico-economica della lotta. Per conferire concretezza e solidità all'indipendenza conquistata grazie alla lotta armata, il paese di nuova indipendenza deve fuoriuscire dal sottosviluppo. L'impegno nel lavoro e nella produzione prende così il posto del coraggio nella battaglia; la figura del lavoratore più o meno qualificato subentra a quella del guerrigliero. Allorché si sente costretta a capitolare, la potenza coloniale sembra dire ai rivoluzionari: «Giacché volete l'indipendenza, prendetevela e crepate»; in tal modo l'«apoteosi dell'indipendenza si trasforma in maledizione dell'indipendenza». È a questa nuova sfida, di carattere non più militare, che occorre saper rispondere: «Ci vogliono capitali, tecnici, ingegneri, meccanici, ecc.» (Fanon 1967, pp. 56 e 58).

È in qualche modo previsto da un lato lo stallo di tanti paesi africani che non sono riusciti a passare dalla fase militare alla fase economica della rivoluzione, dall'altro la svolta verificatasi in rivoluzioni anticoloniali come quella cinese o vietnamita. Siamo nel 1961. In quello stesso anno un altro eminente teorico della rivoluzione anticolonialista in atto dedicava alla figura di Toussaint Louverture un libro, che è al tempo stesso un bilancio della rivoluzione di cui il giacobino nero era stato il grande protagonista. Dopo la vittoria militare, egli aveva avuto il merito di porsi il problema dell'edificazione economica: a tal fine aveva stimolato la cultura del lavoro e della produttività e aveva cercato di utilizzare anche i tecnici e gli esperti bianchi provenienti dalle file del nemico sconfitto. Esattamente quello che più tardi avrebbe fatto Lenin negli anni della Nep, introducendo sui luoghi di lavoro «la più rigorosa disciplina» e facendo ricorso agli «specialisti borghesi» (Césaire 1961, p. 242).

La comparatistica è sempre problematica e lo stesso autore qui citato richiama l'attenzione sui limiti dell'approccio militaresco adottato dal leader degli schiavi neri, una volta giunto al potere. Resta il fatto essenziale: il paragone appena visto nasce dalla consapevolezza del passaggio che a un certo punto s'impone in ogni rivoluzione anticoloniale, in ogni rivoluzione che comunque

metta in discussione la divisione internazionale del lavoro imposta dal capitalismo e dall'imperialismo. Occorre allora prendere atto della tragedia consumatasi nel corso della rivoluzione diretta da Toussaint Louverture: questi, per aver voluto far ricorso a specialisti e tecnici di razza bianca, era sospettato e accusato di tradimento, e la sua linea politica subiva una dura sconfitta. Le conseguenze erano assai gravi: Santo Domingo era un'isola molto ricca, grazie allo zucchero prodotto in piantagioni di ampie dimensioni e di notevole efficienza e largamente esportato. Certo, la ricchezza prodotta dagli schiavi era intascata dai loro padroni. Era possibile per gli ex schiavi far funzionare a loro profitto l'avanzata struttura economica da loro ereditata grazie alla rivoluzione? In realtà, al sistema schiavistico e al dominio coloniale subentrava un'arretrata agricoltura di sussistenza. L'isola conosceva così la miseria generalizzata, ed essa è tuttora uno dei paesi più poveri del globo. Dopo l'accordo stipulato da Haiti con la Francia, un autore francese esultava: la potenza coloniale di un tempo aveva ristabilito il suo dominio senza far ricorso alla guerra, ma avvalendosi in modo tanto più efficace dello strumento economico (Dubois 2012, p. 102). Più tardi Haiti sfugge in larga parte al controllo della Francia, ma solo perché al paese europeo subentra la più vicina e più potente repubblica nordamericana.

A questo punto può essere interessante riflettere sulla storia del Terzo Mondo nel suo complesso. Alla conferenza che nel 1955 si riunisce a Bandung, dopo aver salutato con entusiasmo i primi importanti risultati della rivoluzione anticoloniale ancora in pieno svolgimento, il leader indonesiano Ahmed Sukarno chiama i paesi di nuova indipendenza a liberarsi anche dal «controllo economico» esercitato dalle vecchie potenze coloniali. L'anno dopo, il ghanese Kwame Nkrumah pubblica un libro volto a dimostrare che «uno Stato nella morsa del neocolonialismo non è padrone del suo destino» (in Prashad 2009, pp. 57-58 e 192).

Vediamo irrompere a livello planetario una dialettica già manifestatasi all'interno di alcuni paesi e con particolare chiarezza nell'ambito degli Stati Uniti: qui, dopo l'abolizione della schiavitù, i neri cercano di consolidare o di rendere effettiva l'emancipazione mediante l'accesso alla proprietà della terra; il fallimento di tale tentativo, ostacolato con ogni mezzo dalla élite bianca, condanna gli afroamericani alla segregazione nei segmenti inferiori del mercato del lavoro e alla subalternità economica e sociale sino ai giorni nostri. Alla vittoria dell'Unione, conseguita anche grazie all'afflusso degli schiavi nelle file del suo esercito, fa seguito la disfatta economica e sociale degli ex schiavi. Dovrebbe essere comunque fuori discussione che la lotta di classe si manifesta sia nella fase militare che in quella economica delle lotte di emancipazione.

Ai giorni nostri, nei paesi capitalistici avanzati la stessa cultura influenzata da Marx fa fatica a sussumere sotto la categoria di lotta di classe emancipatrice la lotta per scuotersi di dosso l'«annessione politica» (Lenin) ovvero il «giogo politico» (Che Guevara), per respingere l'aggressione militare; pregiudiziale è invece il rifiuto a leggere in termini di lotta di classe l'impegno a porre fine all'annessione «economica» (Lenin) ovvero al «giogo economico imperialista» e a sventare l'«aggressione economica» (Che Guevara). Per fortuna questo atteggiamento non è privo di oscillazioni e incoerenze. Žižek esprime il suo disdegno per il presunto degenerare della lotta di classe in lotta contro l'imperialismo; nei suoi momenti politicamente più felici, però, egli finisce col rimettere in discussione i suoi presupposti teorici. Con trasparente riferimento alla politica israeliana in Palestina, Žižek (2012, p. 97) richiama l'attenzione sulle «appropriazioni colonialiste di terre». Qui oggetto di critica è l'«annessione politica», imposta con la forza militare. Ma non ci si ferma qui. In relazione al Cile di Salvador Allende, il filosofo riporta l'indicazione trasmessa da Henry Kissinger alla Cia: «Fate sì che l'economia urla dal dolore» e sottolinea come questa politica continua a essere messa in atto contro il Venezuela di Chávez (Žižek 2011, p. 130; Žižek 2012, p. 85). Il tono è di aspra condanna, una condanna che chiaramente investe l'imperialismo, analizzato e bollato per la sua politica di aggressione economica prima ancora che militare. Si può ben negare la questione nazionale, ma il comportamento qui evidenziato e messo in atto contro la Palestina, il Cile e il Venezuela, se anche pesa in particolare sulle classi subalterne, colpisce la nazione in quanto tale, sicché risulta poco credibile e poco efficace una lotta di classe che ignori tale questione.

Ma, con il pericolo dello sciovinismo sempre in agguato, è ancora lecito parlare di questione nazionale e, in determinate circostanze, di connetterla e persino di identificarla con la lotta di

classe? Nel 1916, mentre infuriava una carneficina imperialista condotta in nome della «difesa della patria», Lenin non aveva esitazioni ad affermare: «In una guerra *effettivamente* nazionale, le parole «difesa della patria» non sono affatto un inganno, e noi non siamo contrari a questa guerra» (LO 23; 28) Si trattava di un'indicazione preziosa, destinata a svolgere un ruolo essenziale nelle lotte di resistenza e di liberazione nazionale contro il Terzo Reich e contro il dominio coloniale in generale. Sul versante opposto, coloro che, per analogia con la prima guerra mondiale, irridevano alla «difesa della patria» e chiamavano al disfattismo, finivano di fatto per fare il gioco del Terzo Reich ovvero dell'Impero del Sol Levante. È la conferma che sostituire il facile gioco delle analogie alla faticosa «analisi concreta della situazione concreta» è fonte solo di disastri.

D'altro canto, non c'è categoria e non c'è parola d'ordine che non subisca le contaminazioni delle lotte politiche e sociali. È forse rimasto immacolato il termine di «democrazia»? «Democratico» si chiamava il partito che a lungo negli Usa si batté in difesa dell'istituto della schiavitù prima e della *white supremacy* poi. Analogo è il destino di parole che, a prima vista, sembrerebbero essere patrimonio incontrastato della sinistra: rivoluzione, socialismo, classe operaia. E, invece, ecco nel 1933 la «rivoluzione» del «Partito nazional-socialista degli operai tedeschi» guidato da Adolf Hitler! Le affinità linguistiche non sono necessariamente sinonimo di affinità politico-ideologiche, come ritiene la superficialità; le affinità linguistiche possono anche denotare l'antagonismo, la lotta serrata che si sviluppa per interpretare in una direzione o nell'altra parole d'ordine che, in una determinata situazione storica, si sono imposte alla coscienza comune o all'attenzione generale.

8. La Cina e la fine dell'«epoca colombiana»

Per quanto riguarda la Cina, la (parziale) identità di lotta di classe e lotta nazionale non dilegua con la fine del «secolo delle umiliazioni». Sì, nel 1949 nasce la Repubblica popolare, che però non ha completato il processo di riunificazione nazionale e di recupero dell'integrità territoriale e anzi deve guardarsi dai progetti di smembramento coltivati dall'Occidente, il quale appoggia e alimenta tutti i movimenti secessionisti (nel Tibet, nel Xinjiang, nella Mongolia Interiore e altrove). Inoltre, bersaglio di una spietata guerra economica, la Repubblica popolare cinese continua a essere esposta al pericolo di aggressione militare: non a caso è per lungo tempo esclusa dall'Organizzazione delle Nazioni Unite. Soprattutto, essa è tra i paesi più poveri del mondo e dunque, stando alla dichiarazione di Mao del 16 settembre 1949, rischia di dipendere dalla «farina americana» e di «diventare una colonia americana». Sino alla fine degli anni Cinquanta il leader rivoluzionario cinese non mette in discussione la sua tesi dell'identità o, per lo meno, della sostanziale convergenza in Cina tra lotta di classe e lotta nazionale. Certo, il quadro cambia nettamente con il lancio prima del Grande balzo in avanti e poi, soprattutto, della Rivoluzione culturale, allorché risuona la parola d'ordine: «L'uno si divide in due»; il fronte unito ant imperialista conosce una lacerazione e il bersaglio della lotta di classe viene ricercato in primo luogo sul piano interno. Ma, come sappiamo, nel maggio 1974 a esprimere profonda delusione per i risultati è lo stesso Mao: riconoscendo, nel corso della sua conversazione con Heath, di non essere riuscito a risolvere il problema dell'alimentazione, egli deve aver forse pensato al pericolo per la Cina, evocato quasi un quarto di secolo prima, di divenire colonia del paese in grado di fornirle la «farina» necessaria per la sopravvivenza.

La tesi della sostanziale convergenza tra lotta di classe e lotta nazionale torna in auge con l'avvento al potere di Deng Xiaoping. La politica di riforme e apertura da lui lanciata è stata spesso letta come l'omologazione della Cina all'Occidente e l'affermarsi di una sorta di calma piatta sulla scena mondiale. Ma si tratta di una lettura piuttosto superficiale. Sotto certi aspetti quella politica è il tentativo di sfuggire alle forme più devastanti della guerra economica, che non dilegua. Mentre a lungo continua a pesare la minaccia di attacco «nucleare» sotto forma commerciale, si assiste a un gioco sottile: gli Usa sperano di disporre di un immenso paese erogatore di forza-lavoro a basso costo e di prodotti a basso contenuto tecnologico e a prezzi stracciati; la Cina mira ad accedere alla tecnologia avanzata di cui ormai, dopo la crisi e il crollo

dell'Urss e del campo socialista, l'Occidente detiene il monopolio. In tal modo potrebbe essere colmato il distacco rispetto ai paesi capitalistici più avanzati e liquidata la prima disegualianza; sennonché, tale progetto è tutt'altro che facile da realizzare, dato che gli Usa in particolare cercano di sottoporre il grande paese asiatico a una sorta di embargo tecnologico. Ebbene, a che punto siamo con gli sviluppi di tale contesa?

Negli ultimi anni del Novecento Huntington (1997, p. 340) osservava: se l'industrializzazione e la modernizzazione in corso nel grande paese asiatico avranno successo, «l'avvento della Cina al ruolo di grande potenza surclasserà qualunque altro fenomeno comparabile verificatosi nella seconda metà del secondo millennio». Circa tre lustri dopo non c'erano più dubbi: nel frattempo la Cina era stata ammessa all'Organizzazione mondiale del commercio e gli Usa non potevano più brandire la minaccia di un attacco «nucleare» sotto forma commerciale. Sicché, sempre in relazione alle trasformazioni epocali in corso in Asia, ai giorni nostri Ferguson (2011, p. 322) può concludere: «Quello che ora stiamo vivendo è la fine di 500 anni di predominio occidentale». I due autori qui citati fanno ricorso alla medesima, enfatica, datazione. Procedendo a ritroso di circa cinque secoli, ci imbattiamo nella scoperta-conquista dell'America e nell'inizio di quella che Halford J. Mackinder (1904, pp. 421-22), uno dei padri della geopolitica, ha definito l'«epoca colombiana» della scoperta e dell'«appropriazione politica» del mondo a opera dell'Occidente, che si espande trionfalmente incontrando «una resistenza pressoché trascurabile».

La fine dell'«epoca colombiana» è al tempo stesso l'inizio della fine della «grande divergenza», che ha scavato un solco profondo tra l'Occidente e il resto del mondo, ha reso possibile la strapotenza militare del primo e ha stimolato o reso agevole l'arroganza culturale e spesso anche razziale esibita dalla ristretta area di più avanzato sviluppo economico e tecnologico. Si apre ora la prospettiva di un radicale mutamento della divisione internazionale del lavoro; e, ancora una volta, lo scontro sul piano politico, diplomatico ed economico, al fine di modificare o di conservare la divisione internazionale del lavoro imposta dal capitalismo e dall'imperialismo, è esso stesso una lotta di classe, una lotta di classe che cerca di promuovere o di bloccare un processo di emancipazione di dimensioni planetarie. Dal punto di vista di Marx ed Engels è da considerare parte integrante del processo di emancipazione (e della lotta di classe) l'impegno per superare nell'ambito della famiglia la divisione patriarcale del lavoro; sarebbe ben strano se venisse considerato estraneo al processo di emancipazione (e alla lotta di classe) l'impegno per porre fine a livello internazionale alla divisione del lavoro affermatasi con la forza delle armi nel corso dell'«epoca colombiana»!

In ogni caso ha un enorme rilievo storico il restringimento in atto della «disegualianza globale», quella che si manifesta a livello planetario. Tanto più che la «disegualianza globale» ha reso possibile un terribile rapporto di coercizione che ancora oggi è duro a morire. Già Adam Smith (1977, p. 618; libro IV, cap. VII; cfr. Arrighi 2008, pp. 11 e 15) osservava che, al tempo della scoperta-conquista dell'America (e dunque agli inizi dell'«epoca colombiana»), «la superiorità di forze risultava così grande a vantaggio degli europei, che essi poterono commettere impunemente ogni sorta di ingiustizia in quei paesi lontani». Molto più tardi, agli industriali che lo stavano per investire del potere Hitler (1965, pp. 75 e 77) così si rivolgeva:

La razza bianca può conservare realmente la sua posizione, solo se nel mondo resta in piedi la diversità del tenore di vita. Se oggi concedete ai nostri cosiddetti mercati di sbocco il medesimo tenore di vita che abbiamo noi, vedrete che la posizione di dominio della razza bianca non potrà essere mantenuta né per quanto riguarda la potenza politica della nazione né per quanto riguarda la situazione economica del singolo individuo.

Occorreva prendere di mira in primo luogo l'Unione Sovietica che, «con l'aiuto delle grucce dell'economia capitalistica», si apprestava a diventare «il più temibile concorrente economico» dei paesi di razza bianca. In difesa di quella che oggi chiamiamo «disegualianza globale», Hitler era pronto a scatenare una delle più feroci lotte reazionarie di classe che la storia universale abbia conosciuto. A tutto ciò sembra essere indifferente il marxismo o postmarxismo all'insegna del trade-unionismo/populismo. Esso proclama di voler lottare contro la disegualianza, purché non

si tratti della «disuguaglianza globale», quella più gravida di violenza e quella che scava tra gli uomini l'abisso più profondo.

9. L'Occidente, la Cina e le due «grandi divergenze»

Mentre si restringe la «grande divergenza» globale e planetaria, all'interno del mondo capitalistico più sviluppato si allarga un'altra «grande divergenza» (*great divergence*), com'è stata anch'essa chiamata (Noah 2012). Già in atto da diverso tempo, questa seconda «grande divergenza» si è accentuata sull'onda della crisi del 2008. Il caporedattore finanziario del «Wall Street Journal» a New York osserva: negli Usa d'un per cento della popolazione controlla più di un quinto della ricchezza del Paese e il 15 per cento della gente vive sotto la soglia di povertà» (Guerrera 2011, p. 41). Ci imbattiamo così in rapporti di potere che vanificano la libertà delle classi popolari: «Solo il 27% dei disoccupati può contare sul sussidio di disoccupazione. Ciò consente alle aziende di colpire i sindacati e di minacciare i dipendenti che cercano di organizzarsi (sul piano sindacale)» (Reich 2011).

Una domanda s'impone: la seconda «grande divergenza» investe anche il paese che più di ogni altro sta mettendo in discussione la prima «grande divergenza»? Se per un verso in Cina è dileguata l'assoluta disuguaglianza qualitativa (la differenza tra la vita e la morte) che è in agguato in una situazione di penuria, per un altro verso la distribuzione della ricchezza sociale è divenuta nettamente più diseguale. È una dialettica non nuova nella storia del movimento scaturito dalla rivoluzione d'ottobre. Essa, con riferimento alla Russia sovietica, è stata ben descritta da Trotskij nel 1936-37:

Il regime sovietico ebbe incontestabilmente nel suo primo periodo un carattere molto più egualitario e meno burocratico di oggi. Ma la sua eguaglianza fu quella della miseria comune. Le risorse del paese erano così ridotte da non permettere il distacco dalle masse di strati sia pur relativamente privilegiati. Il salario «egualitario», sopprimendo lo stimolo individuale, divenne un ostacolo allo sviluppo delle forze produttive. L'economia sovietica doveva uscire un po' dalla sua indigenza perché vi divenisse possibile l'accumulazione di quelle materie grasse che sono i privilegi (Trotskij 1988, p. 810 = Trotskij 1968, p. 104).

Nonostante il suo tono polemico – sto citando da un libro che già nel titolo denuncia il «tradimento» della rivoluzione – è un brano illuminante: a) non si può restare fermi alla «miseria comune»; b) in tale stadio c'è sì un «salario 'egualitario'». Ma si presti attenzione alle virgolette che racchiudono l'aggettivo; si tratta di un'eguaglianza solo nella miseria, nell'«ascetismo universale» e coatto da cui il *Manifesto del partito comunista* prende nettamente le distanze e che – aggiungo io – può comportare lo slittamento nell'assoluta disuguaglianza qualitativa; c) per uscire da questa condizione occorre promuovere lo «sviluppo delle forze produttive», facendo leva sullo «stimolo individuale»; emergono così disuguaglianze che sono legittimate dalla diversa quantità e qualità del lavoro erogato, ma che possono trasformarsi in «privilegi» intollerabili.

Ci imbattiamo in un'analisi e in una messa in guardia che possono valere anche per la Cina. I mutamenti intervenuti negli ultimi decenni potrebbero essere illustrati con una metafora. Ecco due treni che si allontanano dalla stazione chiamata «Sottosviluppo» per avanzare in direzione della stazione chiamata «Sviluppo». Uno dei due treni è superveloce, l'altro è di velocità più ridotta: di conseguenza, la distanza tra i due aumenta progressivamente. Tale sfasatura si spiega agevolmente se si tengono presenti le dimensioni continentali della Cina e la sua storia tormentata: le regioni costiere, che già disponevano di infrastrutture sia pure elementari e che godono della vicinanza e della possibilità di scambio con paesi sviluppati, sono in una condizione più favorevole rispetto alle regioni tradizionalmente più arretrate, senza sbocco al mare e per di più confinanti con paesi e con aree contrassegnate dal ristagno economico. Ben diverso è il quadro che presenta l'Occidente: per questa regione del mondo non pochi osservatori parlano di ritorno di una miseria che sembrava debellata e che irrompe in una società in cui l'opulenza si concentra in una cerchia sempre più ristretta. Per la Cina occorre invece parlare di ritorno del

benessere o di una condizione di vita dignitosa, sia pur nell'ambito di un processo ricco di contraddizioni; pur di diversa velocità, i due treni della metafora avanzano verso il medesimo traguardo.

Se negli Usa e in Europa occidentale l'emergere o l'inasprirsi della seconda «grande divergenza» e lo smantellamento dello Stato sociale sono stati preceduti da una campagna ideologica che, indipendentemente da qualsiasi calcolo economico, con Hayek depennava i diritti economici e sociali dal catalogo dei diritti, in Cina si è verificato un processo ideologico e politico del tutto diverso. Nel promuovere la svolta del 1979, ben lungi dal mettere in discussione i diritti economici e sociali, Deng Xiaoping ne ha sottolineato la centralità. Ha criticato il vecchio modello per il fatto che, incapace com'era di sviluppare le forze produttive e di superare la situazione di penuria, esso non era in grado di appagare realmente il diritto alla vita e a una vita dignitosa, i diritti economici e sociali dei cittadini del paese più popoloso del mondo. S'imponeva un cambiamento di rotta. Occorreva prendere atto «che la povertà non è socialismo e che il socialismo significa eliminazione della miseria e realizzazione della «comune prosperità», del «benessere» e della «felicità» per il «popolo» nel suo complesso (*supra*, cap. VII, § 6). Su questa base, ferma restava l'opposizione al «capitalismo» che «può solo arricchire meno del 10 per cento della popolazione cinese e non può mai arricchire il restante 90 e più per cento». Era necessario perseverare nella scelta fatta nel 1949, facendola però finita con gli slittamenti nel populismo, che individuava nella ricchezza una possibile fonte di contaminazione della purezza rivoluzionaria e che, cancellando qualsiasi incentivo materiale, di fatto premiava il disimpegno nel lavoro: «Se aderiamo al socialismo e applichiamo il principio [marxiano] della distribuzione remunerando ciascuno secondo il suo lavoro, non ci sarà eccessiva disparità nella ricchezza»; come nella Nep sovietica (esplicitamente citata), alla proprietà pubblica si sarebbe affiancata una proprietà privata ma con un ruolo dirigente accordato alla prima (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, pp. 73, 143 e 145).

Ora comincia a delinearsi con chiarezza la lotta ideologica e politica che ha imposto il nuovo corso in Cina: da un lato i fautori della distribuzione egualitaria della penuria, inclini alla trasfigurazione populistica di questa condizione quale sinonimo di eccellenza politica e morale; dall'altro i fautori di una «prosperità» sì «comune», ma da conseguire mediante la competizione degli individui e delle imprese, il mercato, l'intreccio di industria pubblica e privata, fermo restando il ruolo dirigente del settore statale e pubblico dell'economia (e del potere politico). Come dimostra anche il riferimento di Deng Xiaoping all'esperienza della Nep sovietica, non si tratta di un dibattito nuovo nella storia dei paesi di orientamento socialista. Sia pure con un radicalismo inedito, si ripropone un dilemma di vecchia conoscenza: puntare tutto sull'«ascetismo universale» e sul «rozzo egualitarismo» (sbeffeggiati dal *Manifesto del partito comunista*) o prendere sul serio il compito che, sempre secondo il *Manifesto*, un partito comunista al potere deve assolvere, quello di «accrescere, con la più grande rapidità possibile, la massa delle forze produttive»?

Avendo alle spalle almeno tre decenni di prodigioso sviluppo economico, che tra contraddizioni e conflitti di ogni genere ha consentito di liberare centinaia di milioni di persone dalla miseria, dall'assoluta disegualianza qualitativa o dal pericolo di cadere in essa, nella Cina di oggi si assiste allo sforzo di aggredire anche le diverse manifestazioni della disegualianza quantitativa. Negli ultimi anni il Tibet, la Mongolia Interiore e altre regioni hanno potuto vantare un tasso di sviluppo superiore, e talvolta nettamente superiore, alla media nazionale; la medesima considerazione si può fare per un'enorme megalopoli quale Chongqing e una grande metropoli quale Chengdu, che distano circa 1.500 chilometri dalle regioni orientali e costiere, quelle più sviluppate, e che sembrano lanciate in un furioso inseguimento. E dunque, nel paese-continente che è la Cina si riducono le differenze regionali, e si riducono nel corso di un processo accelerato di sviluppo economico; queste differenze si aggiravano invece in Europa (e all'interno di singoli paesi come l'Italia), e si aggravavano nel corso di un processo all'insegna per lo più del ristagno o della recessione.

Certo, in Cina continua ad allargarsi il divario tra la città (che attrae le forze più giovani e più intraprendenti) e la campagna, ma questa tendenza è in qualche modo contenuta dal rapido

processo di urbanizzazione: i passeggeri del treno (urbano) superveloce diventano sempre più numerosi; non mancano comunque gli sforzi per accrescere la velocità del treno (rurale) relativamente meno veloce. Nelle stesse aree urbane, l'accesso al benessere e talvolta alla ricchezza e persino all'opulenza è tutt'altro che omogeneo; ma tali disegualianze e distorsioni vengono in qualche modo contenute o disinnescate mediante il rapido innalzamento dei livelli salariali e l'introduzione dei primi elementi di Stato sociale.

Nel complesso, la diversa velocità con cui ci si lascia alle spalle la miseria e si accede al comfort della civiltà moderna non può essere correttamente descritta con la categoria di «grande divergenza». Tanto più che i persistenti ostacoli sulla strada che conduce alla «prosperità comune» sono avvertiti come macigni che impediscono il pieno godimento dei diritti economici e sociali e che la società è chiamata a rimuovere nei tempi più rapidi possibili: anche sul piano ideologico netta è l'antitesi rispetto al neoliberalismo che promuove e legittima la prima così come la seconda «grande divergenza».

10. La Cina e la lotta di classe

E dunque, come si configurano in Cina i rapporti tra le classi e la lotta di classe? Sarebbe superficiale ogni risposta che facesse astrazione dal contesto internazionale. Conviene ricordare i rimbrotti che il giornalista televisivo statunitense Mike Wallace comunicava il 2 settembre 1986 a Deng Xiaoping: «gli investitori occidentali si lamentano che la Cina rende difficili gli affari: affitti esorbitanti per gli uffici, troppi bisticci per i contratti, troppe tasse speciali; anche il lavoro è eccessivamente caro» (in Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, p. 173). Tali lamentele si rinnovano ogni volta che a Pechino il potere politico vara norme a favore della classe operaia o che cercano di contenere il suo sfruttamento. Ai giorni nostri, al rapido incremento dei salari e all'introduzione di norme più stringenti sul piano ambientale ed ecologico, le multinazionali rispondono delocalizzando i loro impianti in paesi più arretrati e più accomodanti e talvolta facendo persino ritorno in patria, soprattutto negli Usa, dove nel frattempo il costo del lavoro è sensibilmente diminuito. Si comprende che in una prima fase, al fine anche di superare la penuria e la connessa situazione di assoluta disegualianza qualitativa, i dirigenti di Pechino si siano preoccupati in primo luogo di consolidare la base industriale e tecnologica.

Non si ferma qui il condizionamento internazionale della politica economica adottata dalla Cina, un condizionamento regolarmente ignorato dai seguaci dell'idealismo della prassi. Vediamo qual era la situazione esistente nella seconda metà degli anni Novanta. Conosciamo già la minaccia ricorrente da parte di Washington di chiudere il mercato statunitense alle merci cinesi e dunque di far ricorso a una misura che fino a qualche tempo fa costituiva l'equivalente commerciale del ricorso all'«arma nucleare». La Cina poteva cercare di mettersi al riparo aderendo al WTO, all'Organizzazione mondiale del commercio. Sennonché, questa e le altre organizzazioni economiche internazionali egemonizzate dagli Usa e dall'Occidente premevano perché fossero smantellate in modo rapido e massiccio le industrie statali, senza badare ai costi sociali e cioè all'aumento della disoccupazione e alla perdita dei benefici sociali (asilo-nido, assistenza sanitaria ecc.), in Cina tradizionalmente collegati all'occupazione in una fabbrica statale (Stern 1994; Manning 1996). Altre volte gli interventi di Washington erano più diretti. Era la stessa stampa statunitense a riferire dei moniti rivolti dall'ambasciatore Usa a Pechino sulle «conseguenze negative» della persistenza di un esteso settore di economia statale e collettiva e del «mancato impegno a favore del mercato». Preoccupante e inaccettabile era considerata una politica che, invece di chiudere le imprese statali in perdita, perseguiva il «tentativo di renderle più competitive». Vera e propria indignazione suscitava poi il delinearsi di una «strategia» basata sulla «pretesa» che gli «investitori stranieri» collaborassero «coi capi del Partito comunista a introdurre moderna tecnologia e tecniche manageriali nelle industrie statali cinesi» (Bowring 1995; Tyler 1995).

Nel frattempo la Cina è stata ammessa all'Organizzazione mondiale del commercio. Grazie a questa ammissione e al prodigioso sviluppo economico del grande paese asiatico, l'«arma

nucleare» commerciale è stata neutralizzata. Ma non per questo si è svuotato l'arsenale di armi commerciali a disposizione di Washington: se la Cina vuole essere riconosciuta come paese a economia di mercato (e così essere in qualche modo garantita contro la minaccia protezionista), soprattutto se vuole allentare l'embargo tecnologico cui continua a essere sottoposta, essa è chiamata a fare ulteriori concessioni nella direzione già vista. Sappiamo che, come gli altri paesi con una rivoluzione anticapitalista e anticolonialista alle spalle, la Cina si trova a dover fronteggiare due diverse disuguaglianze, la «disuguaglianza globale» vigente a livello internazionale e quella interna al paese. Ebbene, è come se Washington si rivolgesse così ai dirigenti di Pechino: se volete rimuovere gli ostacoli che si frappongono al superamento del primo tipo di disuguaglianza (con la cancellazione delle norme che impediscono od ostacolano l'accesso alla tecnologia più avanzata), dovete fare concessioni che di fatto aggravano il secondo tipo di disuguaglianza (lo smantellamento del settore statale comporterebbe in primo luogo la riduzione della capacità di intervento a favore delle regioni meno sviluppate e quindi renderebbe più difficile la lotta contro le disuguaglianze regionali).

In teoria, la Cina potrebbe sottrarsi a tali pressioni e a tali condizionamenti imboccando una via di sviluppo più o meno autarchico. In realtà, il recupero del ritardo economico e tecnologico – spiega già il *Manifesto del partito comunista* – non può essere conseguito nell'isolamento da un processo in atto a livello mondiale, che vede «le più antiche industrie nazionali» essere soppiantate «da industrie nuove, la cui introduzione diventa una questione di vita e di morte per tutte le nazioni civili, da industrie che non lavorano più materie prime locali, bensì materie prime provenienti dalle regioni più remote, e i cui prodotti diventano oggetto di consumo non solo all'interno del paese, ma in tutte le parti del mondo» (MEW, 4; 466). In altre parole, lo sviluppo che un paese protagonista di una rivoluzione anticapitalista o anticoloniale è chiamato a promuovere non può essere pensato senza l'aggancio a un mercato mondiale ancora largamente controllato dalla borghesia. Non c'è reale alternativa alla scelta di ballare con i lupi.

Si può trarre una conclusione: se si vogliono comprendere correttamente i termini della lotta di classe in Cina, occorre tener presente il ruolo della borghesia occidentale e soprattutto statunitense. L'offensiva da essa scatenata non si limita a prendere di mira il settore statale dell'economia e, più in generale, il ruolo di direzione del potere politico sull'economia. C'è un'offensiva politico-ideologica che pretende di demonizzare Mao a partire dall'assolutizzazione e decontestualizzazione dei suoi anni di governo più infelici. Di un leader politico che, morto nel 1976, ha governato l'intera Cina a partire dal 1948 e aree più o meno estese dell'immenso paese a partire dal 1928, si prendono in considerazione solo gli anni del Grande balzo in avanti e della Rivoluzione culturale. Viene così rimosso l'essenziale: «straordinarie» sono state «le conquiste sociali dell'era di Mao» presa nel suo complesso; esse hanno comportato un netto miglioramento delle condizioni economiche, sociali e culturali e un forte innalzamento dell'«attesa di vita» del popolo cinese. Senza questi presupposti non si può comprendere il prodigioso sviluppo economico che successivamente ha liberato centinaia di milioni di persone dalla fame e persino dalla morte per inedia (Arrighi 2008, pp. 406-407).

In secondo luogo gli ideologi dell'Occidente tacciono sul fatto che il Grande balzo è per molti aspetti il tentativo disperato di fronteggiare un embargo devastante. Ciò vale in parte anche per la Rivoluzione culturale, essa stessa caratterizzata dall'illusione di poter promuovere un rapidissimo sviluppo economico facendo appello alla mobilitazione di massa e ai metodi adoperati con successo nella lotta militare. Il tutto, sempre nella speranza di porre fine una volta per sempre alle devastazioni della «guerra economica», dietro la quale si intravedeva la minaccia di una guerra ancora più totale. In virtù di questi due stravolgimenti, i corresponsabili di una tragedia o forse i suoi responsabili principali si atteggiavano a giudici ed emettono la sentenza: Mao, il protagonista di un'epica lotta di liberazione nazionale che sconfigge il progetto colonialista e schiavista messo in atto dagli imitatori asiatici del Terzo Reich, viene messo sullo stesso piano di Hitler! È un'operazione che mira a minare l'autostima sia dei membri del Partito comunista che dei cittadini della Repubblica popolare cinese, nell'ambito di una crociata che mira a imporre anche a Pechino il potere della grande ricchezza in modo da liquidare un'anomalia considerata intollerabile. È la combinazione di pressione economica e pressione politico-ideologica a

costituire la principale lotta di classe che si svolge in Cina e attorno alla Cina.

Per rendersi conto di questo fatto basta una considerazione elementare: il grande sviluppo industriale e tecnologico e la fuoriuscita dalla «miseria» di «oltre 600 milioni di persone» (Goldstein 2011, p. 31), o (secondo altri calcoli) di «660 milioni di persone» (Roach 2012), non sarebbero stati possibili se non fosse stato sconfitto il progetto di *regime change* coltivato dagli USA; e l'eventuale successo ora di questo progetto sbarrerebbe la strada agli ulteriori passi avanti che s'impongono sulla via della lotta contro le due disuguaglianze e anzi metterebbe in pericolo i risultati già conseguiti.

Certo, non si può ignorare la borghesia interna, in rapida crescita, contro la quale si scontrano spesso operai che sono in lotta per più alti salari e per migliori condizioni di lavoro e di vita e che hanno conseguito e stanno conseguendo importanti risultati. Ma tali lotte non mirano a rovesciare o a mettere in discussione il potere politico, anzi spesso ne sollecitano l'appoggio al fine di piegare l'arroganza e la resistenza di questo o quel padrone, di questo o quel boss locale.

È un atteggiamento che spesso stupisce il marxista occidentale. Questi chiama gli operai cinesi a respingere ogni compromesso col potere statale nella loro lotta sindacale e crede così di essere radicale e persino rivoluzionario. In realtà, egli richiama alla memoria l'operaio belga, Lazarevič, che nella Russia sovietica devastata dalla guerra mondiale e dalla guerra civile era pronto a denunciare come sinonimo di sfruttamento ogni tentativo del potere sovietico di riordinare l'apparato industriale ed economico (*supra*, cap. VII, § 1). Ovviamente, la situazione della Cina di oggi è ben diversa. E, tuttavia, gli operai cinesi, che spesso sono iscritti al Partito comunista e che in tale veste si preoccupano, oltre che di ricevere un salario più alto, anche di promuovere lo sviluppo tecnologico delle aziende in cui lavorano e della nazione di cui sono membri, forse qualcosa hanno appreso, in modo diretto o indiretto, da *Che fare?*: al corporativo «segretario di una qualunque trade-union» Lenin rimprovera di perdere di vista la lotta di emancipazione nei suoi diversi aspetti nazionali e internazionali, divenendo così talvolta il puntello di «una nazione che sfrutta tutto il mondo» (a quei tempi l'Inghilterra). Ben diversamente si atteggia il rivoluzionario «tribuno popolare», che deve saper guardare l'insieme dei rapporti politici e sociali a livello nazionale e a livello internazionale. L'operaio cinese, sia pur vagamente consapevole del fatto che lo sviluppo tecnologico del suo paese rende più difficile l'«annessione economica» (Lenin) ovvero l'«aggressione economica» e il «giogo economico» (Che Guevara) imposti dall'imperialismo ai paesi ribelli, è ben più vicino al «tribuno popolare» (protagonista della lotta di classe rivoluzionaria) che non il marxista occidentale, preoccupato solo del salario. Al contrario del suo presunto difensore, quell'operaio in qualche modo intuisce che i principali antagonisti della lotta di classe in Cina e attorno alla Cina sono da un lato la borghesia statunitense e occidentale, dall'altro un ceto politico rivoluzionario che si è autonomizzato ma che, diversamente da quanto è accaduto in Europa orientale, continua a godere di grande prestigio per il fatto di incarnare con coerenza la causa dell'emancipazione nazionale.

Quale sarà il risultato di tale lotta nessuno può prevederlo. Non i capitalisti cinesi, costretti a fare i conti con la politica a suo tempo descritta da Mao come totale «espropriazione politica» ma solo parziale «espropriazione economica» della borghesia. L'espropriazione politica di cui qui si parla non è solo l'impossibilità di trasformare il potere economico in potere politico. In realtà, è lo stesso potere economico della borghesia a subire forti condizionamenti politici. Basta entrare in un'azienda cinese di proprietà privata per rendersi conto del peso che anche al suo interno esercitano il Partito comunista e gli operai comunisti organizzati: essi stimolano la proprietà a reinvestire una parte consistente dei profitti nello sviluppo tecnologico dell'impresa, in modo da accelerare lo sviluppo delle forze produttive e la modernizzazione del paese e ridurre o cancellare il primo tipo di disuguaglianza; oppure la proprietà è stimolata a utilizzare una parte dei profitti per interventi di carattere sociale. Se poi si tiene presente che le aziende private dipendono largamente dal credito erogato da un sistema bancario controllato dallo Stato, una conclusione s'impone: nelle stesse aziende private il potere della proprietà privata è bilanciato e limitato da una sorta di contropotere. I capitalisti cinesi che a tale situazione non si adattano abbandonano il paese ma hanno difficoltà a trasferire la loro ricchezza.

Il risultato della lotta in corso non può essere previsto neppure dal Partito comunista. Esso è

consapevole della necessità di avanzare sulla via della democratizzazione, nonostante il persistere e, per certi versi, l'aggravarsi dell'accerchiamento e della minaccia militare. Ma, pur nella vaghezza dei suoi tratti, la democrazia perseguita a Pechino non è quella invocata dall'Occidente, che per democrazia intende in ultima analisi la possibilità per la borghesia cinese di trasformare finalmente il potere economico in potere politico. D'altro canto, occorre tener presente che all'interno del Partito comunista cinese sembrano fronteggiarsi una corrente puramente nazionale, che vede concluso il processo rivoluzionario col conseguimento degli obiettivi nazionali (modernizzazione, recupero dell'integrità territoriale e rinascita della Cina), e una corrente con obiettivi ben più ambiziosi, che rinviano alla storia e al patrimonio ideale del movimento comunista.

C'è comunque un punto fermo. Col suo sviluppo, che continua a essere largamente diretto dal potere politico e che tuttora cerca di subordinare a fini generali la consueta caccia al profitto dei settori privati dell'economia, la Cina è il paese che più di ogni altro mette in discussione la divisione internazionale del lavoro imposta dal colonialismo e dall'imperialismo e che promuove la fine dell'epoca colombiana, un fatto di portata storica enorme e progressiva.

⁶ Per la storia della categoria di *Under Man/Untermensch* cfr. Losurdo 2002, cap. 27, § 7 e Losurdo 2007, cap. III, § 5.

⁷ Per Bolívar e Jefferson, cfr. Losurdo 2005, cap. V, § 8; per la guerra economica contro la Russia sovietica e la Repubblica popolare cinese, cfr. Losurdo 2008, pp. 196-97 e 288-89.

XII. La lotta di classe tra marxismo e populismo

1. *Weil e la «lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano»*

A partire soprattutto dalla crisi scoppiata nel 2008, che spesso viene paragonata alla Grande depressione, hanno perso credibilità i discorsi edificanti alla Arendt e alla Habermas, che alla lotta di classe contrappongono i miracoli rispettivamente dello sviluppo tecnologico e della «pacificazione». Anche sul piano internazionale, il quadro comincia a essere più chiaro: la grande borghesia promotrice e beneficiaria della seconda «grande divergenza», che provoca una polarizzazione sempre più accentuata nell'ambito dell'Occidente, segue con crescente allarme il ridursi della prima «grande divergenza», della «diseguaglianza globale», e appare decisa a contrastarla facendo ricorso anche a mezzi extraeconomici. Questa situazione densa di pericoli dovrebbe per un altro verso rendere possibile il superamento della frammentazione e il rilancio delle lotte di classe: perché ciò non avviene o avviene in misura del tutto insufficiente? È necessario fare i conti con un modo di pensare e di sentire (il populismo) al quale ho più volte accennato ma che ora occorre esaminare più da vicino.

Conviene prendere le mosse da una filosofa, che in questo contesto risulta particolarmente significativa: con una formazione marxista alle spalle e stimolata dal suo vivo interesse simpatetico per la condizione operaia, collabora a giornali di ispirazione socialista o comunista e comunque rivoluzionaria («La Révolution prolétarienne»), si impegna attivamente nel sindacato (e nella lotta di classe operaia), compie un'esperienza di lavoro in alcune fabbriche e finisce col rompere prima con l'Urss e poi con lo stesso Marx. Nel 1937 Simone Weil – è di lei che si tratta – dopo aver premesso che la «lotta di classe» è «una locuzione che richiederebbe non pochi chiarimenti», sintetizza in questi termini la sua lettura della categoria in questione:

La lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano, quando il tipo di dominio comporta da parte di questi ultimi l'annientamento della dignità umana, è ciò che c'è al mondo di più legittimo, di più motivato, di più autentico. Questa lotta è sempre esistita, dal momento che coloro che comandano tendono sempre, senza esserne necessariamente consapevoli, a calpestare la dignità umana di coloro che sono posti sotto il loro potere (Weil 1989-91, vol. 2, p. 124).

In virtù anche della chiarezza che la contraddistingue, questa formulazione può ben servire a rendere più nitida, per contrapposizione, la visione di Marx ed Engels. Per Weil si può parlare di lotta di classe solo quando a fronteggiarsi sono i potenti e ricchi da un lato e gli umili e poveri dall'altro. A rappresentare la causa della giustizia e dell'emancipazione sono sempre e soltanto coloro che sono sprovvisti di potere e di beni materiali; non c'è lotta di classe se non a partire dall'opposizione. Se in Marx ed Engels è la condizione ordinaria del processo storico e sociale, in Weil la lotta di classe è un momento moralmente privilegiato nella storia e nella vita degli uomini.

La filosofa francese legge la lotta di classe come un imperativo morale: esso impone di farla

finita con rapporti sociali che comportano «l'annientamento della dignità umana». Questo significato è ben presente anche negli autori del *Manifesto del partito comunista*: i «proletari di tutti i paesi» chiamati a unirsi nella lotta sono gli interpreti dell'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti» che degradano e umiliano l'uomo (*supra*, cap. III, § 3). Non bisogna tuttavia dimenticare che lotta di classe è anche quella che mira a perpetuare lo sfruttamento e l'oppressione, è anche il massacro con cui la classe dominante in Francia reprime la rivolta operaia del giugno 1848: la lotta di classe intesa quale «guerra civile più o meno latente» e, secondo il *Manifesto*, destinata prima o dopo a divenire una «rivoluzione aperta» (MEW, 4; 473), giungeva al punto di rottura ma si concludeva, provvisoriamente, col trionfo della borghesia. Al contrario che in Weil, in Marx ed Engels la lotta di classe non implica necessariamente un giudizio di valore positivo.

Anche a voler occuparci solo delle lotte di classe emancipatrici, esse non coincidono in alcun modo con «la lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano» di cui parla Weil. Vittime dell'oppressione nazionale e della «schiavitù domestica» imposta alle donne non sono soltanto membri delle classi subalterne e dunque i soggetti delle lotte di liberazione nazionale o per l'emancipazione femminile non sono esclusivamente «coloro che obbediscono».

Concentriamoci pure sul conflitto tra capitale e lavoro. Neppure in questo caso funziona lo schema di Weil. Diamo uno sguardo alle lotte di classe più aspre vissute da Marx ed Engels: nel giugno 1848 ad assicurare la vittoria della borghesia era l'appoggio dei lazzaroni sottoproletari, privi sia di ricchezza che di potere ma inclini a mettersi al servizio di chi deteneva entrambi. Per quanto riguarda l'agitazione sfociata in Inghilterra nella regolamentazione legislativa dell'orario di lavoro, tale riforma costituiva il «risultato di una lotta multisecolare fra capitalista e operaio», il risultato di una «guerra civile», di «una guerra civile di lunga durata e più o meno velata fra la classe dei capitalisti e la classe degli operai» (MEW, 23; 286, 312 e 316). Il conflitto si era talvolta avvicinato al punto di rottura; c'erano stati momenti in cui «l'antagonismo fra le classi era arrivato a un'asprezza incredibile» (MEW, 23; 309). E, tuttavia, se in Francia la lotta di classe aveva provocato la rivoluzione del giugno 1848, in Inghilterra al pericolo di una rivoluzione proletaria dal basso il potere politico aveva risposto con una riforma dall'alto. Ma non si era trattato di uno scontro solo tra proletari e capitalisti. A spingere per un mutamento erano stati anche i settori più lungimiranti delle classi dominanti, era stato un governo non a caso accusato di giacobinismo dai suoi avversari (MEW, 23; 253 e 301).

Neppure la Comune di Parigi vedeva scontrarsi esclusivamente «coloro che obbedivano» e «coloro che comandavano». Per dirla con Marx, in essa svolgevano un ruolo importante le «memorie nazionali del 1792», lo sdegno per il fatto che l'avanzata dell'esercito prussiano non era adeguatamente contrastata dal governo francese, che dunque era messo in causa per la sua debolezza e impotenza. Queste memorie e questo sentimento tendevano ad allargare la base sociale della rivolta al di là delle classi popolari in senso stretto (*supra*, cap. VI, § 10).

È soprattutto la crisi storica sviluppatasi al di là dell'Atlantico a far emergere con particolare chiarezza l'inadeguatezza dello schema caro a Weil. Mi riferisco alla Guerra di secessione. Sul campo di battaglia si fronteggiavano non i potenti e gli umili, i ricchi e i poveri, bensì due eserciti regolari. È anche per questo che personalità e settori significativi del movimento operaio e di ispirazione più o meno socialista guardavano con distacco e sufficienza al gigantesco scontro che si verificava negli Usa, tanto più che agli inizi Lincoln dichiarava di voler liquidare non la schiavitù ma solo la secessione. E, tuttavia, sin dagli inizi, Marx additava nel Sud il campione dichiarato della causa del lavoro schiavistico e nel Nord il campione più o meno consapevole della causa del lavoro «libero». In modo del tutto inaspettato, la lotta di classe per l'emancipazione del lavoro prendeva corpo in un esercito regolare, disciplinato e potentemente armato. Nel 1867, pubblicando il primo libro del *Capitale*, Marx indicava nella Guerra di secessione «l'unico avvenimento grandioso della storia dei giorni nostri», con una formulazione che richiama alla memoria la definizione della rivolta operaia del giugno 1848 come «l'avvenimento più colossale nella storia delle guerre civili europee» (*supra*, cap. I, § 7). Ecco due tappe cruciali nella storia della lotta di classe dell'Ottocento: le «forme» della lotta di classe potevano essere così «diverse», che il protagonista del processo di emancipazione poteva essere costituito dagli operai laceri e

affamati del giugno 1848 ovvero dal formidabile esercito agli ordini di Lincoln.

È vero, nel corso della sua marcia a Sud l'esercito dell'Unione vedeva le sue file ingrossarsi grazie all'affluire di schiavi o ex schiavi che abbandonavano i loro padroni o ex padroni per contribuire alla sconfitta della secessione schiavista; sì, si trattava di un esercito sostenuto, anche al di fuori degli Usa, dalla simpatia degli operai più consapevoli della posta in gioco: la libertà ovvero la schiavitù dichiarata del lavoro. E, tuttavia, si trattava pur sempre di un esercito regolare, che per la prima volta nella storia applicava sistematicamente la tecnologia industriale alle operazioni militari; di un esercito che, ben lungi dall'essere privo di potere, lo esercitava in modo imperioso. Allorché Lincoln, deciso a sconfiggere il Sud, imponeva il ricorso alla coscrizione obbligatoria, si ribellavano e insorgevano gli immigrati poveri, soprattutto irlandesi, di New York; ecco allora un corpo d'armata marciare sulla città e schiacciare la sommossa con pugno di ferro (Losurdo 1996, cap. II, § 5). Da sempre impegnato a favore della lotta di liberazione del popolo irlandese, in questo caso Marx non esitava a bollare la «plebaglia irlandese» (MEW, 15; 565). La classe operaia europea era chiamata a identificarsi con l'esercito dell'Unione e non con gli immigrati provenienti dall'isola oppressa dal colonialismo britannico; almeno in questo caso, gli umili e i poveri erano parte integrante della reazione e a promuovere di fatto l'emancipazione erano non coloro che obbedivano, per usare il linguaggio di Weil, bensì coloro che comandavano.

Dati i presupposti teorici da cui Weil prende le mosse, ben si comprendono le sue incertezze e le sue oscillazioni di fronte alle grandi lotte politiche e alle grandi lotte di classe del Novecento. Un testo, che presumibilmente segue di pochi mesi l'avvento di Hitler al potere, esprime inquietudine per gli sviluppi che ne potrebbero derivare sul piano internazionale: «Difendere le conquiste dell'Ottobre contro il capitalismo straniero costituirebbe un aspetto non della lotta tra nazioni ma della lotta tra classi» (Weil 1989-91, vol. 1, p. 237). Come si vede, il contrasto tra Russia sovietica e Germania nazista è qui sussunto sotto la categoria di lotta di classe (tra proletariato e borghesia). Sennonché, a conclusioni opposte giunge un testo coevo. Nel formulare l'ipotesi di un attacco contro l'Urss promosso da «una frazione della borghesia tedesca», la filosofa francese si preoccupa subito di precisare: la frazione più aggressiva della borghesia tedesca coltiva il progetto di attacco «al fine di appagare i suoi appetiti imperialisti, non già, come credono gli stalinisti e persino i trotskisti, al fine di annientare un nemico di classe» (Weil 1989-91, vol. 1, p. 258). La categoria di lotta di classe poteva aver senso nella fase immediatamente successiva all'ottobre 1917, allorché i bolscevichi, sul punto di perdere il potere anche in Russia, erano minacciati dal «cosiddetto blocco antisovietico di tutti gli Stati capitalisti»: in quella fase poteva ancora valere in qualche modo lo schema della contrapposizione tra umili e potenti, tra coloro che obbediscono e coloro che comandano, tra poveri e ricchi. Ma ormai, come dimostra l'avvicinamento franco-russo, il potere sovietico si è consolidato, è uno Stato come gli altri, «una potenza come le altre» (Weil 1989-91, vol. 1, pp. 312-13 e 258), e non ha senso parlare di lotta di classe per uno scontro tra poteri costituiti. Sì, il Terzo Reich intende assoggettare la Russia, ma dov'è il conflitto tra proletariato e borghesia, dov'è la lotta di classe?

Qualche anno dopo scoppia la guerra civile in Spagna. Superando perplessità e esitazioni, la filosofa decide di partire per il fronte e di combattere in difesa della repubblica. La lotta di classe sembra essere ritornata: il governo legittimo incarna le ragioni degli operai e dei contadini e deve fronteggiare la rivolta delle classi possidenti che godono dell'appoggio del possente apparato militare nazista e fascista. Abbastanza presto, però, intervengono il disincanto e la decisione di far ritorno in Francia. Ciò è tutt'altro che stupefacente. A fronteggiarsi sono pur sempre due eserciti e due apparati di potere. Per di più, il medesimo orribile «odore di guerra civile, di sangue e di terrore», persino di violenza sadica, emana da entrambe le parti (Weil 1960, p. 221). Soprattutto, alla guerra civile s'intreccia ormai una prova di forza a livello internazionale: a sostegno dei franchisti sono intervenute l'Italia e la Germania, mentre il governo repubblicano di Madrid gode dell'appoggio dell'Unione Sovietica. E se è difficile differenziare le opposte frazioni della guerra civile spagnola, risulta impossibile compiere questa operazione in relazione allo schieramento delle grandi potenze. «Stante la circolazione internazionale del capitale», non si comprendono gli «antagonismi tra le nazioni» e meno che mai «l'opposizione tra fascismo e comunismo»: «non

esistono due nazioni strutturalmente così somiglianti tra loro come la Germania e la Russia, che pure si minacciano reciprocamente» (Weil 1989-91, vol. 3, pp. 52-55). Non si può parlare di lotta di classe, perché da nessuna parte si vedono gli umili, «coloro che non comandano».

In realtà, ecco in che termini si esprime un capitano dell'esercito franchista, Gonzalo di Aguilera:

Le masse di questo paese [...] sono bestie da soma. Non servono a nulla se non come schiavi e sono felici solo se usate come schiavi [...]. Quando sarà finita la guerra, distruggeremo le fogne. Il miglior sistema di controllo delle nascite per la Spagna è quello voluto da Dio. Le fogne sono un lusso che va riservato a chi ne è degno, alle élite della Spagna, non alla schiatta degli schiavi (Preston 1999, p. 167).

E, come sappiamo, alla condizione di schiavi i caporioni del Terzo Reich intendono ridurre gli slavi. Guardando sia alla Spagna sia al conflitto internazionale, possiamo chiederci: che senso ha mettere sullo stesso piano aspiranti schiavisti e potenziali schiavi? Per poter parlare di lotta di classe, Weil cerca gli umili, «coloro che non comandano» e non si accorge della massa sterminata di schiavi o di schiavi potenziali che si profila all'orizzonte: ancora una volta, non si riescono a scorgere gli alberi perché la foresta ne impedisce la vista!

2. Weil e la «mendicità» come luogo esclusivo della verità

Eppure, Weil comprende subito il mutamento del quadro internazionale verificatosi con l'ascesa di Hitler al potere: «Da un lato la guerra non fa che prolungare quest'altra guerra che si chiama concorrenza e che fa della stessa produzione una semplice forma della lotta per il dominio; dall'altro lato tutta la vita economica è attualmente orientata verso una guerra futura» (Weil 1989-91, vol. 1, p. 292). La gara delle grandi potenze per l'egemonia non si è conclusa nel 1918, ed essa si svolge già sul piano economico prima di divampare sui campi di battaglia. È una situazione che pesa duramente sulle masse popolari:

Non è solamente l'impresa, ma ogni specie di collettività lavoratrice, qualunque essa sia, ad aver bisogno di restringere al massimo i consumi dei propri membri per dedicare più tempo possibile a forgiarsi armi contro le collettività rivali; cosicché fin quando ci sarà, sulla superficie terrestre, una lotta per il potere, e fin quando il fattore decisivo della vittoria sarà la produzione industriale, gli operai saranno sfruttati (Weil 1989-91, vol. 2, p. 32).

Per quanto riguarda la Russia sovietica, essa rischia di essere ridotta a colonia: «Per difendersi, essa deve costantemente accrescere il suo apparato di produzione e i suoi armamenti, e ciò al prezzo di un asservimento totale delle masse lavoratrici» (Weil 1989-91, vol. 1, p. 312).

Se non fosse per le conclusioni, che appaiono del tutto incongrue con le premesse, a leggere queste analisi, sembrerebbe di sfogliare alcune delle risoluzioni più mature dell'Internazionale comunista: prima ancora della guerra e del massacro, l'imperialismo comporta l'abbassamento del tenore di vita e l'intensificazione dei ritmi di lavoro e sulla Russia sovietica fa pesare una minaccia ancora più grave. È dunque in corso un'acuta lotta di classe ed essa, per un popolo che voglia evitare la schiavizzazione coloniale, non può essere condotta che mediante il rafforzamento dell'apparato produttivo e militare. Agli occhi di Weil, invece, il generale rafforzamento dell'apparato produttivo e militare dimostra che in tutti i paesi si accentua l'assoggettamento dell'operaio allo sfruttamento e alla più rigida disciplina di fabbrica. Sì, dappertutto il proletariato è «carne da lavoro prima di essere carne da cannone». Dappertutto si presenta il medesimo, sconsolante spettacolo: «Le masse beffate, private di ogni controllo su una diplomazia che mette a rischio la loro vita senza che lo sappiano» (Weil 1989-91, vol. 1, p. 238). Anche a voler differenziare i diversi paesi a seconda della loro maggiore o minore disponibilità e prontezza a trasformare i loro abitanti in «carne da cannone», resta fermo che essi, agli occhi di Weil, sono largamente indistinguibili per quanto riguarda il ricorso alla «carne da lavoro». L'Urss non fa

eccezione. Anzi:

Come aveva riconosciuto Marx stesso, la rivoluzione non si può fare contemporaneamente dappertutto, e quando la si fa in un paese, essa non sopprime, anzi accentua la necessità per questo paese di sfruttare e opprimere le masse lavoratrici, poiché teme di essere più debole di altre nazioni. Di questo la storia della rivoluzione russa costituisce una illustrazione dolorosa (Weil 1989-91, vol. 2, p. 32).

Si sta parlando di un paese, scaturito da una rivoluzione che lancia l'appello a una duplice lotta di classe: quella degli operai occidentali contro la borghesia capitalistica e quella degli «schiavi delle colonie» – così vengono definiti – contro le grandi potenze colonialiste e schiaviste. L'impegno dell'Urss a sviluppare l'apparato produttivo e militare al fine di evitare la schiavizzazione colonialista può essere letto come una politica in perfetta coerenza con il secondo appello. Weil, invece, vi legge il tradimento del primo appello a opera di un paese che, pur di sviluppare l'apparato produttivo e militare, non esita a «sfruttare e opprimere le masse lavoratrici». A ben guardare, a essere oggetto di condanna particolarmente severa è la corsa contro il tempo per sfuggire al pericolo della schiavizzazione colonialista. Per paradossale che sia, è la conclusione obbligata della visione (populistica) secondo la quale l'unica lotta di classe degna di questo nome è la «lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano».

Con lo scoppio del conflitto mondiale sembra verificarsi una svolta: l'orrore della guerra scatenata da Hitler a Est rende più chiara la natura del nazismo. Riflettendo sulla storia del colonialismo, nel 1943 Weil giunge a una significativa conclusione:

La colonizzazione ha la stessa legittimità dell'analoga pretesa di Hitler sull'Europa centrale [...]. L'hitlerismo consiste proprio nell'applicazione, da parte della Germania, dei metodi della conquista e della dominazione coloniali al continente europeo, e più in generale ai paesi di razza bianca (Weil 1960, pp. 367-68).

Ora a essere di fatto accostate al Terzo Reich sono le grandi potenze coloniali dell'Occidente, non la Russia sovietica: «Per degli inglesi che vivono in India, per dei francesi che vivono in Indocina, l'ambiente umano è formato da bianchi. Gli indigeni fanno parte del paesaggio» (Weil 1960, pp. 373-74). È la logica stessa del colonialismo a ridurre i popoli assoggettati «allo stato di materia umana»; sì, «le popolazioni dei paesi occupati non sono nient'altro agli occhi dei tedeschi» e dei giapponesi, i quali sono gli «imitatori» della Germania nazista (Weil 1960, pp. 369-70 e 375). Il dominio coloniale, e in particolare quello imposto da Hitler e dai suoi «imitatori», comporta una chiara deumanizzazione delle vittime. Se, in base alla definizione data dalla stessa Weil, la lotta di classe combatte l'«annientamento della dignità umana», non c'è dubbio che di lotta di classe occorre parlare a proposito della Grande guerra patriottica e delle altre lotte di liberazione sviluppatesi contro l'imperialismo tedesco e giapponese. Ma la filosofia francese non fa intervenire questa categoria: è al di fuori del suo orizzonte intellettuale la possibilità che, in determinate circostanze, la lotta di classe si configuri quale lotta nazionale.

E cioè, la svolta avviene sul piano politico più che teorico. Weil non mette più sullo stesso piano i diversi partecipanti alla guerra; al contrario vorrebbe contribuire alla disfatta del Terzo Reich organizzando un corpo di infermiere da inviare al fronte e pronte anche a morire. Ma ora leggiamo una lettera che viene talvolta celebrata ma che a me sembra discutibile anche sul piano morale:

In questo mondo, solo degli esseri caduti all'ultimo livello dell'umiliazione, ben al di sotto della mendicizia, non solo senza alcuna considerazione sociale ma guardati da tutti come se fossero sprovvisti del primo elemento di dignità umana, la ragione; solo questi esseri, in effetti, hanno la possibilità di dire la verità. Tutti gli altri mentono (Weil 1957, p. 255).

È il 4 agosto 1943. Nonostante Stalingrado, Hitler non è ancora definitivamente sconfitto e non ha affatto rinunciato all'edificazione del suo impero continentale. Egli fa più che mai ricorso a pratiche genocide per ridurre i popoli dell'Europa orientale alla condizione di pellerossa (da

espropriare delle loro terre) e di neri (destinati a lavorare come schiavi al servizio della razza dei signori). Ma a interessare Weil sembra essere un'unica contraddizione, quella che lacerava trasversalmente tutti i paesi e che contrappone i mendichi a coloro che mendichi non sono. È il trionfo del populismo: indipendentemente da ogni concreta analisi storica e politica – non c'è spazio qui per la distinzione marxiana tra proletariato e sottoproletariato – il luogo dell'eccellenza morale è comunque rappresentato da coloro che sono privi di potere e ricchezza, dagli umili, anzi dagli umiliati e dai più umiliati tra tutti. E, in questo caso, il populismo funziona come strumento di evasione dalle lotte di classe che continuano a infuriare tutto attorno.

3. Weil e la «produzione moderna» come luogo della schiavitù

Dopo aver affermato che la guerra e i pericoli di guerra provocano dappertutto l'intensificazione dello sforzo produttivistico, il rafforzamento della struttura gerarchica e autoritaria in fabbrica e nella società e l'inasprimento dello sfruttamento operaio, Weil compie un ulteriore passo: indipendentemente dalla situazione internazionale, anche in assenza di conflitti e tensioni tra i diversi paesi, è «il regime stesso della produzione moderna, cioè la grande industria» a dover esser messo in discussione. La ragione è semplice: «Con quei penitenziari industriali che sono le grandi fabbriche si possono fabbricare solo degli schiavi, e non dei lavoratori liberi» (Weil 1989-91, vol. 2, pp. 32 e 104). L'eventuale rovesciamento del capitalismo e l'eventuale nazionalizzazione delle imprese non apporterebbero nessun reale mutamento: «La totale subordinazione dell'operaio all'impresa e a coloro che la dirigono poggia sulla struttura della fabbrica e non sul regime della proprietà»; «la soppressione della proprietà privata non basterebbe certo a impedire che la fatica delle miniere e della fabbriche continui a pesare come una schiavitù su coloro che vi sono sottoposti» (Weil 1989-91, vol. 2, pp. 33 e 38).

A questo punto inevitabile è la rottura con Marx, accusato ora di aver coltivato una «religione delle forze produttive» non dissimile da quella borghese, non dissimile dalla religione «in nome della quale generazioni di imprenditori hanno schiacciato le masse lavoratrici senza il minimo rimorso»; per lui «il compito delle rivoluzioni consiste essenzialmente nell'emancipazione non degli uomini ma delle forze produttive» (Weil 1989-91, vol. 2, pp. 36 e 34).

In realtà, abbiamo visto Marx configurare la lotta di classe come lotta per il riconoscimento, condotta contro un sistema politico-sociale che deumanizza e reifica una massa sterminata di individui concreti, e denunciare la produzione capitalistica in quanto «dilapidatrice di uomini», responsabile di uno «sperpero» di *vita umana*, degno di Timur-Tamerlano» e anzi di un «ininterrotto rito sacrificale ai danni della classe operaia» (*supra*, cap. III, § 3 e cap. I, § 12). Fin quando sussiste il capitalismo, «tutti i mezzi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuale (*individueller Arbeiter*), tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore» ancora una volta individuale (MEW, 23; 674). Quello che sfugge a Weil è che, in conseguenza dell'unità tra uomo e natura e del ruolo decisivo svolto dalla conoscenza nello sviluppo delle forze produttive, la dilapidazione e lo sperpero di vite umane sono al tempo stesso la dilapidazione e lo sperpero di ricchezza materiale. Distruzione capitalistica delle forze produttive e distruzione capitalistica delle risorse umane sono strettamente intrecciate, anzi fanno tutt'uno. «La più grande forza produttiva» è il proletariato, la «classe rivoluzionaria stessa» (MEW, 4; 181); costringere gli operai a una morte precoce, in conseguenza del sovraccarico di lavoro e di una vita di stenti, significa anche intaccare la ricchezza sociale. Per disporre di «materiale umano sfruttabile sempre a disposizione», il capitalismo condanna «una parte della classe operaia a un ozio forzoso». È l'esercito industriale di riserva che, con la sua concorrenza, consente di costringere la parte occupata della classe operaia a un sovraccarico di lavoro (MEW, 23; 661 e 665). E, ancora una volta, sia l'«ozio forzoso» sia il sovraccarico di lavoro per un verso comportano l'umiliazione e la degradazione degli individui concreti, degli uomini in carne e ossa, per un altro sono una dissipazione e distruzione di risorse materiali. Si tratta di un processo che si manifesta su scala ancora più larga in occasione delle ricorrenti crisi di sovrapproduzione.

La filosofa francese riconosce in qualche modo l'incongruità della sua critica, allorché osserva che «abbondano in Marx le formule vigorose concernenti l'asservimento del lavoro vivo al lavoro morto», degli individui concreti alle esigenze dell'accumulazione capitalistica (Weil 1989-91, vol. 2, pp. 32-33). In effetti, la materia del contendere è un'altra. Marx ha avuto storicamente ragione a condannare l'accanimento del luddismo contro la fabbrica moderna in quanto tale. In primo luogo, questa può far ricorso a operai liberi o a schiavi, come è ancora avvenuto nella Germania hitleriana e nel suo impero. La disfatta inflitta al Terzo Reich non ha certo significato la fine della fabbrica moderna, ma ha comunque salvato una massa sterminata di uomini dalla schiavizzazione cui era destinata. In secondo luogo è evidente che, nell'ambito dello stesso capitalismo, oltre a sventare la reintroduzione della schiavitù, la lotta di classe e l'azione politica possono migliorare l'ambiente di lavoro e ridurre la durata dell'orario di lavoro, possono inoltre contenere e limitare il «dispotismo» di cui parla il *Manifesto del partito comunista*. In terzo luogo, per duro che sia il lavoro all'interno della fabbrica moderna, esso diviene ancora più insostenibile se, al di fuori dei cancelli, ad attendere l'operaio è una condizione di miseria e di degradazione, se cioè l'accrescimento della produttività, proprio della fabbrica moderna, serve esclusivamente ad arricchire un pugno di sfruttatori. Per tutti e tre i punti qui elencati la lotta di classe e l'azione politica sono decisive e possono produrre cambiamenti radicali. Possiamo concludere con Marx: «L'uso odierno delle macchine attiene ai rapporti del nostro attuale sistema economico, ma il modo in cui le macchine vengono impiegate è cosa totalmente diversa dalle macchine in se stesse. La polvere resta polvere indipendentemente dal fatto che ce ne serviamo per ferire un uomo o per sanarne le ferite» (MEW, 27; 456). L'acquisizione di una matura coscienza di classe presuppone il superamento del luddismo: si tratta di combattere non la macchina e l'industria moderna, bensì l'uso capitalistico dell'una e dell'altra.

Per Weil, invece, il bersaglio dell'autentica lotta di classe è costituito dall'industria moderna, che comporta inevitabilmente «la totale subordinazione dell'operaio»; la lotta per la libertà non può non prendere di mira le «grandi fabbriche», che «possono fabbricare solo schiavi». Se i seguaci del luddismo appaiono folli e criminali dal punto di vista di Arendt, in quanto colpevoli di ostacolare l'unica possibile soluzione della questione sociale e della miseria, essi invece diventano i santi e i martiri nel calendario delle lotte per la libertà e l'emancipazione idealmente stilato da Weil. Se Arendt rifugge dalla lotta di classe come da un «incubo», Weil l'abbraccia calorosamente ma l'interpreta in chiave luddista e la devia verso un obiettivo donchisciottesco.

Criticando Sismondi, Marx osserva che è inane voler «mantenere con la forza metodi obsoleti di coltivazione della terra» e «bandire la scienza dall'industria così come un tempo Platone espulse i poeti dalla sua Repubblica»: in realtà, «nella società si sta realizzando una rivoluzione silenziosa, alla quale non è possibile sfuggire» (MEW, 8; 544). In un mondo in cui la conoscenza è diventata la forza produttiva per eccellenza (G, 594), lo sviluppo della scienza, della tecnologia, e di metodi di produzione che incorporano in misura sempre maggiore l'una e l'altra, è un destino al quale si potrebbe sfuggire solo con la catastrofica mutilazione, realizzata non si sa come, delle umane capacità intellettuali.

È da aggiungere che, in un mondo tutt'altro che unificato e dove anzi i conflitti internazionali sono spesso all'ordine del giorno, per un paese scarsamente sviluppato rinunciare all'industria moderna significa esporsi a pericoli assai gravi. È un punto sottolineato dalla stessa Weil allorché analizza la situazione internazionale tra le due guerre mondiali. Certo, il populista può sorvolare su tutto ciò e considerare moralmente rilevante solo la contraddizione all'interno di ogni singolo paese tra «coloro che obbediscono» e «coloro che comandano». Resta il fatto che, abdicando al compito di promuovere l'industria moderna e la scienza e la tecnologia e consegnandosi di fatto alla legge e al dominio del più forte, un paese scarsamente sviluppato assume un atteggiamento alquanto problematico anche sul piano morale.

Negli anni tra le due guerre, mentre da un lato riconosceva il pericolo che correva la Russia sovietica di divenire una colonia, dall'altro Weil criticava il culto del produttivismo affermatosi in un paese che cercava di liberarsi dall'arretratezza e dalla penuria e al tempo stesso di difendere e consolidare la sua indipendenza. Anche ai giorni nostri non c'è consonanza tra populismo e lotta che i paesi meno avanzati sono impegnati a condurre contro la penuria e la dipendenza

neocoloniale. Nel 2006 il vicepresidente della Bolivia (García Linera) ha espresso sentimenti assai diffusi in America Latina (e nel Terzo Mondo in generale), allorché ha sottolineato la necessità di realizzare «lo smantellamento progressivo della dipendenza economica coloniale» e ha quindi lanciato la parola d'ordine: «industrializzazione o morte» (Stefanoni 2006). Il motto «Patria o morte», che conclude talvolta i discorsi di Fidel Castro (1969, p. 145) e i discorsi e le lettere di Che Guevara (1969, pp. 1418-19 e 1448-54), suona ora: «industrializzazione o morte». La seconda formulazione è solo un chiarimento della prima. Se la prima esprime l'identità, in una situazione determinata, di «questione sociale» e questione nazionale» (Marx) ovvero di «lotta di classe» e «lotta nazionale» (Mao), la seconda formulazione esprime la consapevolezza che l'indipendenza politica si rivela fragile e persino illusoria se non è sostenuta dall'indipendenza economica (e tecnologica), la consapevolezza che la liquidazione dell'«annessione politica» non è di per sé il superamento dell'annessione «economica» (Lenin). E senza tale superamento: lo riconoscimento a potersi costituire come Stato nazionale non è realmente conseguito: lo dimostrano ancora ai giorni nostri le guerre di cui sono vittime i paesi che non sono in grado di opporre una reale resistenza alle grandi potenze occidentali.

4. *Il populismo quale rimpianto della «pienezza originaria»*

In Weil la critica impietosa della modernità e dell'industria è l'altra faccia di una visione del passato carica di *pietas*. È una caratteristica del populismo che possiamo analizzare facendo tesoro della lezione di Marx. Questi traccia una sintesi folgorante della tragedia dell'India colonizzata dalla Gran Bretagna: siamo in presenza di una società privata del suo «mondo antico» senza essere compensata dalla «conquista di un mondo nuovo» (*supra*, cap. V, § 3). Tale situazione provoca un «genere particolare di malinconia», incline a trasfigurare il passato: di qui la diffusa tendenza nell'India del tempo a rimpiangere società pur «contaminate dalla divisione in caste e dalla schiavitù»: in esse l'individuo è sottoposto a invalicabili «norme consuetudinarie», rinchiuso in una cerchia ristretta (che appare come «un destino naturale e inevitabile») e, soprattutto nel caso del povero, costretto a condurre una «vita priva di dignità, stagnante, vegetativa» (MEW, 9; 132-33 e MEGA, I, 12; 172-73). E, tuttavia, in assenza di un «mondo nuovo», il «mondo antico», idealizzato e trasfigurato in conseguenza delle sofferenze del presente e della vaghezza del ricordo del passato, continua a essere l'oggetto di una struggente nostalgia.

Non si tratta di un fenomeno esclusivo del mondo coloniale. Esso si manifesta anche in Europa, nel bel mezzo della rivoluzione industriale che, per dirla col *Manifesto del partito comunista*, «ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idilliaci [...], non ha lasciato tra uomo e uomo altro legame che il nudo interesse, il freddo 'pagamento in contanti' [...], ha dissolto la dignità personale nel valore di scambi» e ha persino «strappato il tenero velo sentimentale ai rapporti familiari, riducendoli a un semplice rapporto di denaro» (MEW, 4; 464-65). Ne consegue – osservano i *Grundrisse* – un «completo svuotamento», che stimola il rimpianto di una mitica «pienezza originaria» e l'«illusione dei 'rapporti puramente personali' dell'età feudale» e del mondo premoderno e preindustriale in genere (G, 80-82).

È in questo contesto che possiamo collocare da un lato un movimento di massa come il luddismo, dall'altro un eminente contemporaneo di Marx, da quest'ultimo criticato per il fatto che egli «si rifugia spesso nel passato, diventa *laudator temporis acti*» (MEW, 26, 3; 50). Mi riferisco a Sismondi: in fuga con la sua famiglia dalla Francia della rivoluzione e quindi scettico sui progetti di radicale trasformazione politico-sociale, simpatetico con le sofferenze del popolo, al fine di evitarle o alleviarle egli sembra voler suggerire l'imposizione di un freno allo sviluppo industriale. Ai suoi occhi l'introduzione di nuovi e più potenti macchinari comporta sì un «incremento di produttività» ma finisce col distruggere il precedente equilibrio, senza che ne derivi alcun vantaggio reale e duraturo. È un quadro desolante: i «vecchi telai andranno perduti», e assieme a essi dileguerà il mondo degli umili, contrassegnato certo dalla modestia delle condizioni di vita e persino dalla penuria, ma pur sempre ricco della sua serenità e dignità (Sismondi 1975, pp. 208-209).

Ci imbattiamo qui nella prima forma di populismo, da Marx sottoposto a una critica pungente: la «pienezza originaria» è solo un prodotto dell'immaginazione e della rimozione di travagli e sofferenze anche più gravi di quelli dai quali si intende fuggire. Rivolgendo lo sguardo al passato, ci imbattiamo non in una più viva spiritualità ma in un mondo in cui la lotta quotidiana per la sopravvivenza la rende persino impossibile; ci imbattiamo non in una maggiore ricchezza di rapporti personali e intersoggettivi, ma in una povertà decisamente più grande; anzi, a ben guardare, la figura del soggetto, dell'individuo, non è ancora realmente emersa.

Nella misura in cui avverte in modo realmente simpatetico le sofferenze degli umili investiti dalla rivoluzione industriale, questa prima forma di populismo esprime, sia pure in maniera immatura, una protesta legittima e sacrosanta. Ma essa può assumere una configurazione ben diversa e alquanto strumentale: vi fanno ricorso coloro che si propongono di neutralizzare, smussare o deviare la protesta delle classi subalterne. Per quanto riguarda questo secondo aspetto, forse nessuno più duramente di Marx ha criticato il topos che fa dire ad esempio a Mandeville (1988, pp. 311-16 = Mandeville 1974, pp. 116-19) che «il più grande dei re» potrebbe invidiare «l'incantevole [...] serenità di spirito» del «più umile e ignorante contadino» e «la calma e la tranquillità della sua anima». Il contadino che vive costantemente sulla soglia dell'inedia è così invitato ad appagarsi della sua condizione e anzi ad aggrapparsi a essa come a un bene e a un privilegio esclusivo. Il mondo «incantevole» dinanzi al quale apparentemente si estasiava Mandeville diviene l'«idiotismo della vita rurale» di cui parla il *Manifesto del partito comunista* (MEW, 4; 466) e che non promette nulla di buono. Più tardi Marx spiega così il largo consenso da Luigi Napoleone goduto nel mondo contadino: «nessuna ricchezza di rapporti sociali», mentre ridotto all'estremo è il «commercio con la società»; tutto ciò disarmava i contadini dinanzi alle manovre dell'avventuriero e dittatore bonapartista (MEW, 8; 198).

E forse nessuno più di Marx è agli antipodi di Tocqueville (1951, vol. 16, p. 121), il quale così descrive la condizione del povero nell'Antico regime: caratterizzata, com'era, da desideri «limitati» e da tranquilla indifferenza nei confronti di «un avvenire che non gli apparteneva», la sua sorte «era meno da compiangere di quella degli uomini del popolo dei giorni nostri»; abituati da sempre alla loro condizione, i poveri dell'Antico regime «godevano di quella sorta di felicità *vegetativa* di cui all'uomo civilizzato risulta altrettanto difficile comprendere il fascino che negarne l'esistenza». Dà da pensare il termine da me evidenziato col corsivo: è il termine cui abbiamo visto far ricorso Marx al fine di bollare la «vita priva di dignità, stagnante, *vegetativa*», che è propria della società castale indiana e che in ultima analisi è indegna di un essere umano.

È solo una mistificazione consolatoria la visione che è presente in Mandeville e Tocqueville e in base alla quale la penuria economica e materiale andrebbe di pari passo con la ricchezza spirituale o, comunque, con la «serenità» o con una qualche forma di «felicità». Oltre che a una diversa e più giusta distribuzione del reddito, la lotta di classe deve mirare a superare la miseria materiale, che è sinonimo anche di povertà di rapporti sociali e dunque di povertà spirituale, in primo luogo grazie a un diverso modo di produzione e a un più accentuato sviluppo delle forze produttive.

Marx contraddice anche un altro luogo comune della retorica propria di questa prima forma di populismo: essa ama spesso contrapporre l'ovattata serenità di una ristretta comunità di villaggio agli sconvolgimenti del mondo politico e della storia universale. È una retorica che in Germania si era diffusa già dai tempi della rivoluzione francese e della reazione a essa. Nell'*Estetica* Hegel (1969-79, vol. 13, p. 340) aveva osservato che, mentre da un lato può stimolare un atteggiamento da «ottuso filisteo», la ristretta cerchia sociale propria di un piccolo paese di campagna non protegge dai «maggiori avvenimenti mondiali», dai grandi sconvolgimenti storici. Marx va oltre, come risulta dalla sua osservazione in base alla quale è proprio l'«idiotismo della vita rurale» a costituire il fondamento di quella catastrofe che è l'avvento del regime bonapartista in Francia, col suo seguito di impietosa dittatura militare all'interno e di sanguinose avventure belliche all'esterno.

Il populismo non mantiene in alcun modo le sue promesse. E, tuttavia, nel corso della storia finiscono col ripresentarsi situazioni che ne favoriscono il riemergere. Si pensi al periodo tra le due guerre mondiali, entrambe caratterizzate dall'applicazione su larga scala della scienza e della

tecnologia a colossali carneficine. Per di più, è il momento in cui la Grande depressione fa seguito all'attesa di crescita ininterrotta della ricchezza sociale. Se una soluzione sembra profilarsi, è quella rappresentata dal «keynesismo» militare, come dimostra in particolare il caso della Germania hitleriana: lo sviluppo delle forze produttive è dunque in funzione di una nuova immane distruzione di risorse materiali e di vite umane. In questo clima spirituale, che trova la sua espressione più alta in Simone Weil, non poteva non rifare la sua apparizione il rimpianto della mitica «pienezza originaria».

Veniamo ai giorni nostri, al mondo successivo alla sconfitta del progetto rivoluzionario o comunque al tramontare delle speranze di rigenerazione totale. Quanto più la grande industria sottomette al suo controllo le aree agricole e manda in rovina l'artigianato e l'industria domestica tradizionale e quanto più fortemente si avvertono gli sconvolgimenti della globalizzazione, tanto più grande diventa lo spazio per il rimpianto e la trasfigurazione dei rapporti sociali alle nostre spalle: per lo meno nel passato – così si argomenta e spesso si favoleggia – c'erano legami comunitari e valori condivisi, un mondo non ancora investito dalla lacerazione e dalla crisi e quindi fornito di senso. Si pensi a un autore quale Pier Paolo Pasolini (1981, p. 277) e alla sua denuncia del «genocidio» di cui, nonostante il sensibile allungarsi dell'aspettativa media di vita, si sarebbe reso responsabile lo sviluppo industriale e neocapitalistico, con la sua «soppressione di larghe zone della società», e cioè di culture e forme di vita ampiamente diffuse. E la tentazione populista diventa ancora più forte in seguito al sopraggiungere o all'aggravarsi della crisi ecologica.

5. *Il populismo di trasfigurazione degli oppressi*

A questa prima forma di populismo si connette o può connettersi una seconda, caratterizzata dalla trasfigurazione non del passato in quanto tale bensì delle vittime del presente, le quali sono rappresentate e idealizzate come l'incarnazione dell'eccellenza morale. In questo contesto possiamo collocare la celebrazione cui procede Weil degli «esseri caduti all'ultimo livello dell'umiliazione, ben al di sotto della mendicizia» come gli unici in grado di pronunciare la verità: essi sono estranei al lusso, all'artificio, all'inautenticità e, in ultima analisi, alla menzogna che sono propri delle classi abbienti e dominanti; lontani come sono dal potere e dal dominio, i mendicchi e gli umili rappresentano anche la mitezza. Questa è la prima variante della seconda forma di populismo.

C'è una seconda variante, che addita come luogo dell'eccellenza morale non le classi subalterne o una di esse in particolare, bensì questo o quel popolo oppresso. Nel corso del Novecento, Gandhi intreccia la denuncia del dominio coloniale inglese e occidentale con la celebrazione di una «induità» vicina alla natura, aliena dal lusso e incline alla modestia e alla frugalità, nonché custode di valori morali (a cominciare dal rifiuto della violenza e della logica della sopraffazione) inaccessibili dagli oppressori. A sua volta, il politico e intellettuale africano Leopold Senghor scioglie un inno alla «negritudine» (*négritude*) contrapponendola alla funesta cultura del gelido uomo bianco, che sarebbe privo di impulsi simpatetici e interessato solo al calcolo e al pensiero calcolante e che non a caso avrebbe impresso sulla storia del mondo dominio, distruzione e morte (Losurdo 2010, cap. II, § 7 e cap. IV, § 8).

Il populismo di trasfigurazione degli oppressi si presenta infine con una terza variante, che individua il luogo dell'eccellenza morale non nella «mendicizia» celebrata da Weil e neppure nella «induità» o nella «negritudine», care rispettivamente a Gandhi e a Senghor, bensì nella «differenza di genere» e in una diversa figura sociale vittima dell'oppressione. In quanto generatrice della vita, è ora la donna a risultare più vicina alla natura e più lontana dall'artificio e dall'inautenticità e a costituire l'antitesi rispetto alla cultura della violenza e del dominio, incarnata ora dall'umanità maschile.

Nel corso della lotta per liberarsi dall'autofobia e per scuotersi di dosso la denigrazione a cui tradizionalmente sono stati sottoposti, spesso i protagonisti dei movimenti di emancipazione sociale, nazionale e sessuale hanno la tendenza a riprendere certi stereotipi della cultura

conservatrice e reazionaria, rovesciandone però il giudizio di valore e ritorcendoli contro gli oppressori. Per secoli la discriminazione a danno delle classi subalterne, dei popoli coloniali o delle donne è stata motivata con la loro presunta incapacità a innalzarsi realmente al di sopra dello stato di natura, ad argomentare in termini rigorosamente e astrattamente logici e con la loro mancanza di coraggio e di spirito guerriero, con la loro tendenza a lasciarsi guidare dai sentimenti e dall'emotività. Il rovesciamento del giudizio di valore non aggiunge credibilità agli stereotipi tradizionali. Certo, tale operazione è una forma di protesta comprensibile e legittima e costituisce un momento della lotta per l'emancipazione. Si fa però ricorso a un'ideologia suscettibile di essere utilizzata anche in senso conservatore.

È quello che possiamo subito vedere in relazione alla terza variante del populismo. Nel maggio 1846 Marx ed Engels si sentono costretti a polemizzare contro Hermann Kriege. Questi predica un «comunismo» inteso quale superamento dell'esistente «regno dell'odio» fondato sul culto del profitto, sulla fredda insensibilità per i bisogni e i dolori del prossimo, sulla sopraffazione. Si tratta invece di realizzare il «regno dell'amore» che «rifugge dal tintinnare del denaro» e fonda una comunità vivificata dal calore dei sentimenti e dall'amore del prossimo. Ebbene, protagoniste di questa trasformazione possono essere solo le donne, chiamate a «volgere le spalle alla vecchia politica» e a «dare la prima benedizione al regno della felicità». I due filosofi e militanti rivoluzionari irridono a questa effusione sentimentale, il cui unico contenuto è «l'ipocrita e confusa *captatio benevolentiae* della donna» (MEW, 4; 4-6). L'ideologia qui duramente contestata si ripresenta, in forme appena diverse, due anni dopo, a opera di un autore (Daumer) che abbiamo visto raccomandare la quiete e la felicità della natura in contrapposizione al tumulto e alle distruzioni della rivoluzione del 1848 (*supra*, cap. I, § 11). In Daumer il posto della natura è preso talvolta dalla donna:

Natura e donna rappresentano ciò che veramente è divino [...]. La devozione di ciò che è umano a ciò che è naturale e di ciò che è maschile a ciò che è femminile costituiscono l'umiltà e la dedizione autentiche, le sole vere; sono la virtù e la *pietas* supreme, anzi uniche.

Dopo aver criticato la tendenza di Daumer a fuggire dalla «tragedia storica nella presunta natura, nello sciocco idillio bucolico», Marx ed Engels si fanno beffe anche dell'intreccio di «culto della natura» e «culto della donna» a cui procede il medesimo autore: per il suo stretto legame con la riproduzione della vita e quindi con la natura, la donna rappresenterebbe una via di scampo dalla violenza che dilaga nel mondo storico e politico. In realtà, sappiamo che la natura non è sinonimo di pace e conciliazione bensì di violente catastrofi e, per quanto riguarda il mondo animale, di guerra di tutti contro tutti. E, comunque, come l'«idillio bucolico» non ha nulla a che fare con la lotta contro il deterioramento dell'ambiente, così l'intreccio di «culto della natura» e «culto della donna» può costituire un'evasione dalla lotta per l'emancipazione femminile. In effetti, Daumer non solo tace sull'«attuale collocazione sociale delle donne», ma fa leva sul «culto» a lui caro, per invitarle a sopportare la subalternità familiare e civile a loro imposta (MEW, 7; 201-203). Potremmo dire che a un femminismo inteso quale lotta di classe per l'emancipazione Marx ed Engels contrappongono negativamente un femminismo quale populismo edificante.

A distanza di circa un secolo da Kriege e Daumer, nel 1938 Virginia Woolf (1992, p. 25) scrive:

Combattere è sempre stata un'abitudine dell'uomo, non della donna [...]. In tutto il corso della storia si contano sulle dita di una mano gli esseri umani uccisi dal fucile di una donna; e anche la grande maggioranza di uccelli e di animali li avete sempre uccisi voi [maschi], non noi.

Il dato qui messo in evidenza è incontestabile. Il problema è di vedere se esso rinvia alla natura dell'uomo e della donna o piuttosto alla divisione sociale del lavoro storicamente determinata. Per fare un esempio, ai tempi di Maometto le donne convertite alla causa del Profeta forse non combattevano ma non erano per nulla estranee alla macchina da guerra. Esse incoraggiavano i

combattenti con i loro incitamenti e i loro canti: «Se avanzate vi abbracceremo / stenderemo cuscini per voi; / se indietreggiate vi abbandoneremo / e in modo per nulla amorevole» (Rodinson 1995, pp. 177 e 180).

Sia pure in forma meno plastica, una analoga divisione del lavoro è stata all'opera in Occidente, anche nei periodi più tragici e più sanguinosi della sua storia. Quando leggiamo delle donne che in Gran Bretagna, ancor prima del 1914, si impegnano «a far vergognare i loro ragazzi, mariti o figli che non si arruolano volontari» (Best 1989, p. 20), siamo portati a pensare alle donne ovvero alle Grazie e alle Muse che incoraggiano e spronano i guerrieri di Maometto. Il ruolo della donna nell'ambito di questa divisione del lavoro, all'insegna della mobilitazione totale e della generale esaltazione bellicista, non sfugge a Kurt Tucholsky (1985, p. 267), che nel 1927 procede in Germania a un duro atto di accusa: «Accanto ai pastori evangelici c'è stata in guerra ancora una specie umana, mai stanca di succhiare sangue: si tratta di uno strato determinato, di un tipo determinato della donna tedesca». Mentre il massacro assume forme sempre più terribili, essa sacrificava «figli e mariti» e si lamenta di non poterne «avere a sufficienza da sacrificare».

Se anche non si esprime in modo esplicito sul tema qui oggetto di discussione, Marx sottolinea in più occasioni il ruolo centrale della divisione del lavoro. *Miseria della filosofia* si identifica pienamente con la tesi di Adam Smith (1977, p. 19, cap. I, 2):

La differenza tra i talenti naturali degli uomini è in effetti molto minore di quel che si pensa: e, in molti casi, le diversissime inclinazioni che sembrano distinguere in età matura uomini di diverse professioni sono piuttosto effetto che causa della divisione del lavoro. La differenza tra due personaggi tanto diversi come un filosofo e un volgare facchino di strada, per esempio, sembra derivi non tanto dalla natura, quanto dall'abitudine, dal costume e dall'istruzione.

Dopo aver riportato questo brano, *Miseria della filosofia* sembra persino rincarare la dose: «In linea di principio un facchino differisce da un filosofo meno di una cane da guardia da un cane da corsa. È la divisione del lavoro che ha creato un abisso tra l'uno e l'altro» (MEW, 4; 146).

Quei settori del movimento femminista che vedono incarnato il rifiuto della cultura della morte nella donna in quanto tale, a conferma della loro tesi rinviano al ruolo della donna nella riproduzione della vita. Sennonché, storicamente, questo ruolo ha assunto talvolta un significato contrapposto rispetto a quello che gli viene attribuito. A Sparta era per l'appunto la madre a esortare il figlio da lei generato a saper affrontare la morte in battaglia: «Ritorna con questo scudo o sopra di esso», e cioè vittorioso e con le armi in pugno oppure morto quale guerriero valoroso e onorato. Storicamente è altresì avvenuto che, in situazioni disperate, siano state proprio le madri a infliggere la morte ai neonati che esse intendevano sottrarre a un futuro orribile e comunque considerato intollerabile: così si sono comportate le donne indie incalzate dalle infamie dei *conquistadores* o le schiave nere o, ancor prima, nel Medioevo, le donne ebreiche alle prese con le persecuzioni dei crociati cristiani, a ogni costo decisi a convertirle assieme ai loro figli (Losurdo 2007, cap. I, § 10). E di nuovo a spegnere una vita era colei che l'aveva messa alla luce.

In ogni caso, la tradizionale divisione del lavoro volge ormai al termine, come dimostra fra l'altro la presenza crescente delle donne nelle forze armate e talvolta persino nei corpi di élite. E, per quanto riguarda la visione del mondo, è probabile che la distanza che separa una soldatessa da un soldato sia meno grande di quella che separa entrambi da coloro che esercitano ad esempio una professione liberale. È la conferma ancora una volta della tesi, di Smith e di Marx, della centralità della divisione del lavoro e dunque, agli occhi di Marx, della centralità della divisione in classi e della lotta di classe.

Ognuna di queste tre varianti della seconda forma di populismo ostacola o impedisce la ricomposizione dell'unità delle lotte di classe. Con un discorso che celebri gli umili quale incarnazione esclusiva dell'eccellenza morale, è ben difficile costruire l'ampio blocco sociale che s'impone per portare avanti la lotta per l'emancipazione delle nazioni oppresse e della donna e, in realtà, condurre la stessa rivoluzione anticapitalistica. Individuare il luogo dell'eccellenza morale nei popoli oppressi, e solo in loro, rende problematico l'appello alla solidarietà delle classi subalterne delle nazioni che opprimono; se poi a essere santificato è un singolo popolo oppresso,

diviene difficile anche la solidarietà tra i popoli oppressi. Analogamente, la trasfigurazione della donna quale perpetua incarnazione dell'eccellenza morale rischia di provocare una contraddizione di fondo e permanente con il sesso maschile, ciò che indebolirebbe tutte e tre le forme della lotta di classe. È da aggiungere che tutte e tre le varianti della seconda forma di populismo distolgono l'attenzione dalla vera causa dello sfruttamento, dell'oppressione e della guerra.

6. Populismo e lettura binaria del conflitto

Visti come i depositari esclusivi di valori autentici, gli umili sono in ogni situazione e in ogni circostanza gli unici agenti di un mutamento sociale moralmente significativo e rilevante. Il populismo s'intreccia con la lettura binaria del conflitto sociale.

Possiamo analizzare la dialettica che presiede a questo intreccio a partire da Proudhon. Mentre sottolinea le conseguenze devastanti che sui poveri ha il furto della proprietà perpetrato dalla ristretta cerchia dei ricchi, egli bolla come «pornocrazia» il movimento femminista ai suoi albori. A motivare questa presa di posizione non è la sessuofobia, e non è neppure in primo luogo il culto del potere patriarcale nell'ambito della famiglia, anche se quest'ultimo aspetto non è certo assente. Ma la vera chiave di spiegazione è un'altra. Nell'ambito del movimento femminista che comincia a prender forma, un ruolo non trascurabile è svolto da donne che non sono affatto di estrazione popolare. La cosa è tutt'altro che stupefacente. Sappiamo da Adam Smith (1777, p. 782; libro V, cap. I, parte III, art. 3) che, costrette come sono al risparmio più duro e a una rigida divisione del lavoro anche nell'ambito della famiglia, le masse popolari esprimono in genere una «morale austera» anche in campo sessuale, mentre la «morale liberale» trova per lo più espressione in classi più o meno agiate; la critica della «morale austera», la quale comporta anche la consacrazione del potere patriarcale del maschio, tende a trovare un terreno più fertile là dove attecchisce la «morale liberale». I paesi dell'Europa occidentale del tempo vedono così svilupparsi due diverse contraddizioni sociali: al di là di quella che contrappone il proletariato alla borghesia capitalistica, agisce la contraddizione evidenziata dal movimento femminista. Diversi sono i soggetti di questi due conflitti. Dal punto di vista di Marx si tratta di due diverse manifestazioni delle «lotte di classe», che non è facile ridurre a unità e far confluire in un blocco sociale e politico unitario: una donna borghese può ben impegnarsi a favore della causa dell'emancipazione femminile, sicché nell'ambito della contraddizione uomo/donna essa fa parte degli oppressi, mentre nell'ambito della contraddizione borghesia/proletariato fa parte (per la sua collocazione sociale) degli oppressori. La denuncia quale pornocrazia del movimento femminista consente a Proudhon di sbarazzarsi di questi problemi e tener fermo allo schema populistico che vede contrapporsi solo umili e potenti, oppressi e oppressori.

Se, distogliendo l'attenzione dai paesi più sviluppati dell'Europa occidentale, volgiamo ora lo sguardo a Est verso la Polonia, vediamo emergere con forza una terza contraddizione, quella nazionale. Sappiamo che Marx saluta con favore la partecipazione della stessa nobiltà o dei suoi elementi più avanzati alla lotta di liberazione nazionale (essa stessa una manifestazione della lotta di classe, che in questo caso prende di mira in primo luogo l'aristocrazia russa, pilastro al tempo stesso dell'Antico regime e dell'espansionismo imperiale). Ma non così argomenta Proudhon, il quale deride e condanna le aspirazioni nazionali dei popoli oppressi come espressione di attaccamento oscurantista a pregiudizi obsoleti. In Polonia, a partecipare alla lotta per l'indipendenza e la resurrezione nazionale è uno schieramento sociale assai largo, che va ben al di là della schiera degli umili. La cosa non stupisce, dato che a subire l'oppressione è la nazione nel suo complesso. Ma ciò è un motivo di scandalo per il populista, incline a pensare che l'unica contraddizione reale sia quella tra poveri e ricchi, tra «popolo» umile e incorrotto da un lato e i grandi e i potenti (borghesi e nobiliari) dall'altro. Di qui l'atteggiamento beffardo e sarcastico che Proudhon assume nei confronti dei movimenti nazionali. La proprietà è un furto: è il filo conduttore del libro più celebre dell'autore francese; un'unica linea di demarcazione divide l'intera umanità in proprietari e non proprietari, ladri e derubati, ricchi e derelitti; per il populista

si tratta dell'unica contraddizione realmente rilevante. E così il populismo rivela un ulteriore aspetto: è anche una fuga dalla complessità.

7. *L'«insieme dei padroni contro l'insieme degli operai»*

Come sappiamo, Proudhon fa appello al potere per realizzare i suoi progetti di soccorso ai poveri e agli umili. La lettura binaria del conflitto non ha ancora prodotto un populismo rigoroso e coerente. Ciò vale anche per l'attesa della «guerra civile mondiale» che per qualche tempo si diffonde nelle file della Terza Internazionale: anche in questo caso, evidente è la lettura binaria del conflitto di cui però, per la parte oppressa, sono protagonisti uno Stato, anzi una grande potenza (la Russia sovietica), e partiti fortemente organizzati e gerarchizzati. Allorché dilegua l'elemento dello Stato e del partito, abbiamo per così dire il populismo nella sua purezza: a essere protagonisti della lotta che s'impone sono coloro i quali sono sprovvisti non solo di ricchezza ma anche di qualsiasi forma di potere.

Nel Novecento, a partire dall'avvento del Terzo Reich, Weil si rivela consapevole di quello che si sta profilando all'orizzonte: non solo una guerra espansionistica su larga scala, ma una guerra che mira a trasformare la Russia sovietica in una colonia. Molteplici ed esplosive sono dunque le contraddizioni che si vanno addensando, ma la filosofa francese ne ritiene moralmente e politicamente significativa solo una:

Marx ha mostrato con forza che il modo moderno di produzione è definito dalla subordinazione dei lavoratori agli strumenti di lavoro, strumenti di cui dispongono coloro che non lavorano; e ha altresì mostrato che la concorrenza, non conoscendo altra arma che lo sfruttamento degli operai, si trasforma in una lotta di ogni padrone contro i propri operai e, in ultima analisi, *dell'insieme dei padroni contro l'insieme degli operai*.

Allo stesso modo, la guerra è definita ai giorni nostri dalla subordinazione dei combattenti agli strumenti di combattimento; e gli armamenti, i veri eroi delle guerre moderne, così come gli uomini votati a servirle, sono diretti da coloro che non combattono. Dato che questo apparato di direzione non ha altri mezzi di battere il nemico se non quello di inviare con la costrizione i propri soldati alla morte, la guerra di uno Stato contro un altro Stato si trasforma immediatamente in guerra dell'apparato statale e militare contro il proprio esercito, e la guerra infine appare come una *guerra condotta dall'insieme degli apparati di Stato e degli stati maggiori contro l'insieme degli uomini validi e in età di imbracciare le armi* (Weil 1989-91, vol. 1, pp. 292-93).

Ho evidenziato col corsivo i brani che con chiarezza e in modo persino ingenuo esprimono il punto di vista di Weil sulla lotta di classe, ovvero sulla lotta di classe che solo può essere considerata autentica: essa vede l'abbraccio universale degli umili contrapporsi all'abbraccio universale dei potenti.

Pochi decenni dopo, ecco in che modo un intellettuale marxista di grande prestigio commenta quello che nel 1956 avviene in Ungheria:

La rivoluzione ungherese demolisce, non con le discussioni teoriche ma con il fuoco dell'insurrezione armata, la più gigantesca frode della storia: la presentazione del regime burocratico come «socialista», frode a cui hanno collaborato borghesi e staliniani, intellettuali «di destra» e «di sinistra», perché tutti in definitiva vi hanno trovato il loro tornaconto (Castoriadis 2006, p. 119).

Gli insorti sono ovviamente appoggiati dall'Occidente. Questa circostanza, che mette in crisi lo schema binario, è rimossa: «borghesi e staliniani» appaiono uniti nell'atteggiamento di repressione o di mal camuffata ostilità nei confronti di una sollevazione dal basso che costituisce una sfida al potere, a Est come a Ovest. Sono gli anni in cui raggiunge il suo apice una guerra fredda che sembra talvolta sul punto di trasformarsi in olocausto nucleare. Ma tutto ciò viene ridotto a mera apparenza e comunque a totale insignificanza. Nessuna attenzione viene prestata alla dottrina Monroe con cui l'Unione Sovietica cerca di rafforzare la sua sicurezza ma che suscita risentimenti e proteste nei «paesi fratelli». Per quanto riguarda più propriamente l'Ungheria,

abbiamo visto che senza la questione nazionale non si può spiegare il breve esperimento comunista di Béla Kun; ma senza di essa non si possono comprendere neppure gli avvenimenti del 1956.

Tutto ciò è assente in Castoriadis. A suo modo di vedere, a essere rilevante è solo un conflitto: «dietro tutta la storia da un secolo a questa parte» (a partire cioè dal *Manifesto del partito comunista*) è all'opera «la lotta della classe operaia contro lo sfruttamento, la lotta della classe operaia per una nuova forma di organizzazione della società» (Castoriadis 2006, p. 121). Sotto la categoria di lotta di classe non sono sussunte le gigantesche lotte che hanno impedito al Terzo Reich e all'Impero del Sol Levante di ridurre in condizioni di schiavitù interi popoli, non sono sussunti i movimenti anticoloniali, che sono ancora ben vivi a metà del Novecento, così come terribilmente vivo è il dominio coloniale in Asia, in Africa, nel Medio Oriente: in quest'ultima regione, in contemporanea con l'insurrezione ungherese, si svolge l'intervento militare anglo-franco-israeliano contro la rivoluzione nazionale egiziana (e algerina). Per Castoriadis (2006, p. 118), invece, il quadro mondiale è omogeneo: «Gli operai subiscono, in misure e forme simili, lo stesso sfruttamento, la stessa oppressione». Tutti possono e devono ispirarsi alla rivoluzione ungherese: «I suoi insegnamenti valgono per gli operai russi, cechi o jugoslavi, come domani varranno per gli operai cinesi. E allo stesso modo valgono per gli operai francesi, inglesi o americani». È particolarmente interessante il riferimento agli «operai cinesi», invitati a insorgere contro i dirigenti delle fabbriche nazionalizzate, proprio mentre sul paese pesano un devastante embargo economico e una minaccia militare che non esclude il ricorso all'arma atomica.

Quasi mezzo secolo dopo, a sinistra incontrano una straordinaria fortuna due libri scritti a quattro mani, nei quali possiamo leggere la tesi secondo cui nel mondo di oggi a una borghesia sostanzialmente unificata a livello planetario si contrapporrebbe una «moltitudine» essa stessa unificata dal dileguare delle barriere statali e nazionali (Hardt, Negri 2002 e 2004). Nell'evocare fugacemente la questione palestinese, i due autori scrivono: «Dall'India all'Algeria, da Cuba al Vietnam, lo Stato è il regalo avvelenato della liberazione nazionale». Sì, i palestinesi possono contare sulla simpatia dei due autori; ma, a partire dal momento in cui «si saranno istituzionalizzati», non si può essere più al «loro fianco». Il fatto è che «nel momento in cui la nazione inizia a formarsi e diviene uno Stato sovrano vengono meno le sue funzioni progressiste» (Hardt, Negri 2002, pp. 133 e 112). Sulla base di questo approccio, procedendo a ritroso, delegittimata è l'epica lotta di classe con cui gli ex schiavi di Santo Domingo-Haiti, dopo essersi costituiti come Stato nazionale, impediscono all'esercito napoleonico di restaurare il dominio coloniale e l'istituto della schiavitù. Soprattutto, delegittimate sono le lotte di classe con cui ai giorni nostri le ex colonie cercano di conferire concretezza economica all'indipendenza politica faticosamente conquistata. E cioè, agli occhi di Hardt e Negri si può essere simpatetici nei confronti dei vietnamiti, dei palestinesi o di altri popoli solo sino a quando essi sono oppressi e umiliati; si può appoggiare una lotta di liberazione nazionale solo nella misura in cui essa continua a essere sconfitta!

È un'ulteriore manifestazione del populismo: l'eccellenza morale risiede nell'oppresso che si ribella e in colui che offre aiuto all'oppresso e ribelle; ma quest'ultimo, una volta conquistato il potere, cessa di essere oppresso e ribelle e smarrisce la sua eccellenza morale; e in grave difficoltà viene a trovarsi anche colui che solo prestando aiuto all'oppresso e ribelle riesce a godere della sua eccellenza morale. È la dialettica già analizzata da Hegel a proposito del comandamento cristiano che impone di soccorrere i poveri e che chiaramente presuppone la permanenza della povertà.

In questo medesimo contesto possiamo collocare un autore che si richiama a Marx, fa professione di spirito rivoluzionario e che raccomanda esplicitamente la rinuncia al potere per impegnarsi, invece, a trasformare il mondo «senza prendere il potere» (Holloway 2004). In tal modo gli umili e gli oppressi non corrono più il rischio di cambiare natura e di smarrire la loro eccellenza morale. Il culto del ribelle si configura come la celebrazione della sua impotenza a realizzare e a governare un nuovo ordinamento politico-sociale.

Infine, alla luce di queste considerazioni possiamo comprendere il calore con cui Žižek (2012, p. 89) parla della «semplice e toccante formulazione» di Weil, secondo cui solo i mendichi e i reietti sono in grado di dire la verità, mentre tutti gli altri mentono e non possono non mentire.

Siamo portati a chiederci: chi pronuncerà la verità una volta che si realizzi la situazione per cui lotta ogni critico del capitalismo e del neoliberismo, una volta cioè che non vi sia più la mendicizia? E, per quanto riguarda il presente: chi autorizza a parlare a nome dei mendicchi coloro che mendicchi non sono?

L'approccio caro a Hardt e Negri non riesce in alcun modo a gettar luce sul Novecento, il secolo che ha visto il colonialismo cadere in crisi e il tentativo hitleriano di rivitalizzare il sistema colonialista (e schiavista) subire una disfatta, sull'onda di lotte memorabili condotte da movimenti di liberazione *nazionale*. Quell'approccio riesce almeno a gettar luce sul presente? In realtà: se le classi dominanti sono unificate a livello planetario, come spiegare l'interminabile tragedia che in Palestina colpisce non la «moltitudine» ma un popolo nel suo complesso? E come spiegare le guerre ricorrenti di cui sono protagonisti l'Occidente e il suo paese-guida e che, se anche prendono di mira paesi piccoli e indifesi, suscitano talvolta l'irritazione di grandi potenze quali la Russia e la Cina? Ai tempi della guerra contro la Jugoslavia, uno dei due autori precedentemente citati ha scritto:

Dobbiamo riconoscere che questa non è un'azione dell'imperialismo americano. È in effetti un'operazione internazionale (o, per la verità, sovranazionale). Ed i suoi obiettivi non sono guidati dai limitati interessi nazionali degli Stati Uniti: essa è effettivamente finalizzata a tutelare i diritti umani (o, per la verità, la vita umana) (Hardt 1999, p. 8).

Per un verso, siamo in presenza di una tautologia: se l'Impero è senza confini, i conflitti che si sviluppano al suo interno non sono guerre fra Stati sovrani ma operazioni di polizia condotte contro province refrattarie, ribelli e primitive. Per un altro verso, ci imbattiamo in una contraddizione ignorata e rimossa dai teorici dell'avvento dell'Impero universale: non c'è solo il conflitto, che non conosce confini nazionali e statali, tra classi dominanti e moltitudine; c'è anche il conflitto che contrappone paesi e Stati, colpevoli di violare i «diritti umani», e paesi e Stati cui spetta il compito di farli rispettare, e questi ultimi tendono a coincidere coi tradizionali protagonisti del dominio coloniale. È singolare questa convergenza coi campioni di quella che, per analogia con la *white supremacy* di un tempo, potremmo chiamare la *western supremacy*. Ma ancora più singolare è la mancata riflessione che pure si impone: i paesi a cui, indipendentemente anche dall'Onu, competerebbe il compito di intervenire militarmente dovunque essi ritengono che siano violati i diritti dell'uomo, si vedono attribuita una sovranità mostruosamente dilatata; il superamento della sovranità statale, su cui tanto insiste *Impero*, si è rovesciato nel suo contrario; il populismo, che vede come contaminazione il costituirsi quale Stato di un movimento di liberazione nazionale, finisce col contaminarsi a dismisura mediante l'appoggio agli interventi militari dello Stato più potente del mondo.

8. «Vietato vietare!» e «Ribellarsi è giusto!»

Non riuscendo a spiegare lo svolgimento storico reale, o incorrendo in infortuni clamorosi allorché tenta di farlo, il populismo (di sinistra) stimola una visione della lotta di classe che lascia fuori del suo campo di attenzione avvenimenti decisivi della storia mondiale. Prendiamo un intellettuale inglese meritatamente famoso: David Harvey. In un saggio che è da lui dedicato alle prospettive della lotta di classe nel mondo e che nel titolo rinvia a Lenin (*Che fare?*) possiamo leggere:

Nella storia del capitalismo numerosi movimenti rivoluzionari hanno avuto una base urbana larga piuttosto che strettamente di fabbrica (le rivoluzioni del 1848 in Europa, la Comune di Parigi del 1871, Leningrado nel 1917, lo sciopero generale di Seattle del 1918, la rivolta di Tucuman del 1969, così come Parigi, Città del Messico e Bangkok del 1969, la Comune di Shanghai del 1967, Praga nel 1989, Buenos Aires nel 2001-2... e l'elenco può continuare a lungo). Anche per i movimenti che hanno avuto al centro le fabbriche (lo sciopero a Flint nel Michigan degli anni '30 e i Consigli operai nella Torino degli anni '20), il

vicinato ha svolto nell'azione politica un ruolo critico ma spesso trascurato (le donne e i gruppi di appoggio dei disoccupati a Flint e le comunali «Case del popolo» a Torino).

La sinistra tradizionale ha fatto male a ignorare i movimenti sociali che accadono al di fuori delle fabbriche e delle miniere (Harvey 2011b, p. 40).

È un elenco che a ragione polemizza contro la visione ristretta della lotta di classe e che tuttavia suscita immediatamente una serie di domande, a causa sia delle assenze che delle presenze. Cominciamo con le prime. Per quanto riguarda l'Ottocento, dalle rivoluzioni europee del 1848 si passa alla Comune di Parigi: ma ha qualcosa a che fare con le lotte di classe la Guerra di secessione, la guerra per portare a termine o per bloccare quella che Marx definisce una «crociata della proprietà contro il lavoro» e saluta, nel 1867, come l'«unico avvenimento grandioso» della storia contemporanea? Ha qualcosa a che fare con la lotta di classe lo scontro gigantesco che nell'ultima fase del suo svolgimento vede gli schiavi neri, emuli in qualche modo di Toussaint Louverture, impugnare le armi per abbattere un regime che li riduce alla condizione di bestiame umano?

E, in un elenco che (coi suoi riferimenti a Bangkok e a Shanghai) sembra voler abbracciare il mondo intero, come spiegare il silenzio sulla rivolta dei Taiping (1851-64), «la guerra civile più sanguinosa nella storia mondiale, con una stima dai venti ai trenta milioni di morti»? Il fatto è che questo conflitto ha anche una dimensione nazionale: gli insorti prendono le armi in nome della giustizia sociale ma anche per farla finita con una dinastia che ha capitolato all'aggressione dei governanti e «*narcotraficantes* britannici» (Davis 2001, pp. 16 e 22), per farla finita con «i Ching servi dell'imperialismo» (Mao Zedong 1969-75, vol. 4, p. 469). Non a caso, nelle aree da loro controllate, i Taiping si affrettano a vietare il consumo di oppio, ciò che di fatto costituisce una sfida al governo di Londra, di fatto schierato a sostegno della traballante dinastia. Dando prova anche in questo caso al tempo stesso di lungimiranza profetica e di impazienza rivoluzionaria, nel 1853 Marx osserva che «le croniche rivolte scoppiate in Cina negli ultimi dieci anni [...] si sono ora addensate in un'unica, *gigantesca rivoluzione*», che è destinata a far sentire la sua influenza ben al di là dell'Asia. Questa rivoluzione ha certo «cause sociali» interne ma è mossa anche da un impulso nazionale: essa è anche la conseguenza dell'umiliazione, del salasso finanziario e dello sfascio generale che devastano un'intera nazione a partire dalla prima guerra dell'oppio (MEW, 9; 95-96 e MEGA, I, 12; 147-48). Una domanda s'impone: tutto ciò è estraneo alla lotta di classe o costituisce uno dei capitoli più importanti della lotta di classe dell'Ottocento?

Non meno rilevante è il silenzio, nell'elenco che stiamo esaminando, sulla rivolta dei Sepoy nell'India del 1857, una rivolta da uno storico indiano contemporaneo definita «una gigantesca lotta di classe» e, al tempo stesso, una grande rivoluzione anticoloniale. Questa «guerra patriottica nonché guerra civile e di classe» è condotta in primo luogo dai contadini, prende di mira il dominio coloniale e «i grandi principi e i grandi mercanti filo-britannici», si prolunga ben oltre il 1857, a tratti si sviluppa secondo il modello più tardi teorizzato da Mao della campagna che accerchia la città e costa oltre dieci milioni di morti al popolo indiano (Misra 2008, pp. 1866, 1874-75 e 1897). A spiegare il silenzio è l'«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe» che, secondo Mao, tende a verificarsi nelle rivoluzioni anticoloniali?

Ancora più radicalmente selettiva, nell'elenco sopra riportato, è la lettura delle lotte di classe e dei movimenti rivoluzionari nel Novecento: dal 1917 e dalla rivoluzione d'ottobre si salta di mezzo secolo per giungere al 1967-69. E Stalingrado? Certo una grande lotta di classe è quella che si svolge a Seattle tra il 1918 e il 1919 e vede centomila lavoratori scendere in sciopero e in lotta contro i salari da fame, contro la cancellazione delle libertà sindacali imposta sull'onda della guerra imperialista e, in ultima analisi, contro il capitalismo; ma sarebbe ben strano se non parlassimo di lotta di classe a proposito dell'epica resistenza di decine e decine di milioni di persone, di un intero popolo che con le armi in pugno respinge il più potente esercito del mondo e il suo tentativo di schiavizzarlo. E come valutare le insurrezioni contro l'occupazione nazista che successivamente hanno luogo in diversi paesi europei, e le rivoluzioni nel mondo coloniale o semicoloniale, che continuano a svilupparsi ancora più tardi e che impongono mutamenti di una radicalità senza precedenti all'assetto del mondo? A giudicare dai silenzi dello studioso inglese, si

direbbe che con la lotta di classe poco o nulla abbiano a che fare le guerre di resistenza e di liberazione nazionale e le insurrezioni e rivoluzioni anticoloniali.

Il risultato di questo approcchio è paradossale. Si direbbe che la lotta di classe intervenga esclusivamente in occasione di isolati avvenimenti, allorché, separati in modo netto da una chiara linea di demarcazione, si affrontano direttamente sfruttati e sfruttatori, oppressi e oppressori. E cioè, la teoria di Marx ed Engels viene applicata e considerata degna di applicazione solo in relazione a una ridotta microstoria, la sola realmente significativa dal punto di vista dell'emancipazione degli sfruttati e oppressi, mentre tutto il resto è degradato a macrostoria profana, estranea e indifferente alla storia sacra della salvezza ovvero della causa dell'emancipazione.

In realtà, quando Marx parla della storia come storia della lotta di classe intende leggere in questa chiave non solo gli scioperi e i conflitti sociali di ogni giorno ma anche e soprattutto le grandi crisi, le grandi svolte storiche che si compiono sotto gli occhi di tutti: la lotta di classe è una macrostoria essoterica, non la microstoria esoterica cui spesso viene ridotta. Siamo chiaramente dinanzi a un dilemma: o è valida la teoria delle «lotte di classe» enunciata dal *Manifesto del partito comunista*, e allora occorre saper leggere in questa chiave la storia nel suo complesso, a cominciare dagli avvenimenti decisivi del XIX e XX secolo e di questo inizio di XXI secolo; oppure, se tali avvenimenti nulla hanno a che fare con le lotte di classe, occorre prendere congedo da quella teoria.

Vediamo ora le presenze stupefacenti nell'elenco dei «movimenti rivoluzionari» e delle lotte di classe a carattere rivoluzionario stilato da Harvey. In esso, accanto a «Leningrado nel 1917», spicca anche «Praga nel 1989». In altra occasione l'autore scrive: «Per secoli il principio di eguaglianza ha animato le lotte politiche e i movimenti rivoluzionari, dalla presa della Bastiglia a piazza Tienanmen»; a partire almeno dal 1789 l'«egualitarismo radicale» non ha cessato di alimentare speranze, agitazioni, rivolte e rivoluzioni (Harvey 2011a, pp. 232-33). Ecco così, in modo diretto o indiretto, accostati, all'insegna dell'«egualitarismo radicale», avvenimenti quali Pietrogrado o «Leningrado nel 1917», «Praga nel 1989» e «piazza Tienanmen»! Su una linea di continuità con i protagonisti della rivoluzione d'ottobre dobbiamo dunque collocare Václav Havel e i leader studenteschi che esuli dalla Cina hanno trovato la loro nuova patria negli Usa? L'uno e gli altri avrebbero preso o prenderebbero l'accostamento come un insulto. Ma sorvoliamo su ciò. Dobbiamo considerare queste personalità quali esponenti dell'«egualitarismo» e persino dell'«egualitarismo radicale»? Almeno per quanto riguarda i rapporti internazionali, essi sono in realtà i campioni della supremazia dell'Occidente, al quale viene attribuito il diritto (e talvolta il dovere) di intervenire militarmente in ogni angolo del mondo, indipendentemente da qualsiasi risoluzione del Consiglio di sicurezza dell'Onu. Anche a voler concentrare l'attenzione esclusivamente sui rapporti sociali all'interno di un singolo paese, non c'è dubbio che Havel e la maggioranza degli esuli dalla Cina si riconoscono nel neoliberalismo. Se vittoriosi, i moti di piazza Tienanmen del 1989 avrebbero significato con ogni probabilità l'ascesa al potere di un Eltsin cinese; è ben difficile pensare a una rivoluzione egualitaria nel grande paese asiatico nello stesso momento in cui l'Occidente capitalista e neoliberista trionfava in Europa orientale nonché in America Latina (si pensi alla sconfitta dei sandinisti in Nicaragua), i partiti comunisti in buona parte del mondo si affrettavano l'uno dopo l'altro a cambiare nome, e il potere degli Usa e l'influenza e il prestigio del *Washington Consensus* erano così incontestati e incontestabili da suscitare l'idea della «fine della storia»! A questi miracoli si può credere solo a condizione di essere populistici, a condizione cioè di rinunciare all'analisi laica delle classi e della lotta di classe (sul piano interno e internazionale) per sostituirla con la credenza mitologica nel valore comunque salvifico del «popolo» e delle «masse».

Si direbbe che il marxismo della fine del XX secolo e degli inizi del XXI sia talvolta l'erede della cultura del '68, che ha agitato la parola d'ordine «Vietato vietare!» e ha cercato di piegare in questa direzione anche il motto con cui Mao aveva scatenato la Rivoluzione culturale: «Ribellarsi è giusto!». In realtà, la ribellione «giusta» aveva dei limiti ben precisi, non poteva certo spingersi sino al punto da rimettere in discussione la rivoluzione che aveva dato vita alla Repubblica popolare cinese. Non a caso era lo stesso Mao a far intervenire l'esercito per mettere fine a una

situazione che sembrava stesse per sfociare in una guerra di tutti contro tutti e in un'anarchia dissolutrice. Ma di ciò non si preoccupava eccessivamente la cultura del '68: dal suo punto di vista la lotta di classe progressiva o rivoluzionaria coincideva con la rivolta dal basso comunque motivata contro il potere comunque costituito, che era di per sé sinonimo di oppressione.

Se si parte da questo presupposto, non è difficile accostare «piazza Tienanmen» alla presa della Bastiglia e gli avvenimenti del 1989-91 in Europa orientale, la «seconda Restaurazione» di cui parla Badiou (2006, p. 39), alla rivoluzione d'ottobre. Dovremmo allora inserire nell'elenco delle rivoluzioni e delle rivolte popolari anche la Vandea e, per quanto riguarda il Novecento, la rivolta di Kronstadt contro i bolscevichi nonché le endemiche sollevazioni dei contadini contro il nuovo potere centrale insediatosi a Mosca. Anzi, a voler essere coerenti sino in fondo, in questo elenco non dovrebbero mancare neppure le agitazioni e le rivolte verificatesi negli anni in cui l'Unione Sovietica deve fronteggiare l'aggressione della Germania hitleriana. Assolutizzando la contraddizione masse/potere e condannando il potere in quanto tale, il populismo si rivela incapace di tracciare una linea di demarcazione tra rivoluzione e controrivoluzione.

Forse sarebbe meglio far tesoro della lezione del vecchio Hegel (1956, p. 699; cfr. Losurdo 1997a, cap. VII, § 11) che, con lo sguardo rivolto alle agitazioni sanfediste e antisemite del suo tempo, osservava che talvolta «il coraggio consiste non nell'attaccare i governi, ma nel difenderli». Il ribelle populista che dovesse ritenere Hegel troppo poco rivoluzionario potrebbe pur sempre tener conto della messa in guardia di Gramsci (1975, p. 2108-109 e 326-27) contro le frasi di «'ribellismo', di 'sovversivismo', di 'antistatalismo' primitivo ed elementare», espressione in ultima analisi di sostanziale «apoliticismo».

9. Al di là del populismo

Allorché vediamo slittare nel populismo studiosi che sono grandi lettori e prestigiosi interpreti di Marx ed Engels, siamo costretti a porci una domanda: i due autori del *Manifesto del partito comunista* sono del tutto estranei al modo di vedere e di sentire qui criticato? Per quanto riguarda la prima forma di populismo, non ci sono dubbi: è a Marx che si deve la critica più serrata della nostalgia per una mitica «pienezza originaria». A conclusioni più articolate giungiamo se analizziamo la seconda forma di populismo. In questo caso, occorre distinguere tra le diverse varianti del populismo di trasfigurazione degli oppressi. Cominciamo con la seconda: pur denunciando il martirio inflitto al popolo irlandese dal colonialismo britannico, ben lungi dall'abbandonarsi alla celebrazione di una essenzialistica anima «irlandese», i due filosofi e militanti rivoluzionari sottolineano al tempo stesso il ruolo reazionario e antiabolizionista svolto negli Usa, in occasione della Guerra di secessione, dagli immigrati di origine irlandese.

Considerazioni analoghe si possono fare a proposito della terza variante che può assumere il populismo di trasfigurazione degli oppressi. Denunciando la condizione della donna come «prima oppressione di classe», non c'è dubbio che Marx ed Engels hanno dato un forte impulso al movimento femminista. Il *Manifesto del partito comunista* condanna con forza non solo l'oppressione ma anche il processo di reificazione che pesa sulla donna; al tempo stesso, però, questo testo non ha difficoltà a parlare di «sfruttamento dei figli da parte dei genitori», senza escludere la madre (MEW, 4; 478). Non c'è posto per l'essenzialismo: come per i popoli oppressi, così per le donne non ha senso spiegare la loro condizione rinviando a una presunta natura a lungo vilipesa ma di cui ora, rovesciando il tradizionale giudizio di valore, occorre riconoscere e celebrare la superiorità morale. Si tratta, invece, di analizzare e di mettere in discussione una divisione del lavoro storicamente determinata, che comporta rispettivamente l'assoggettamento coloniale o semicoloniale e la schiavitù o la segregazione domestica.

Qualche osservazione in più conviene fare per quanto riguarda la prima variante del populismo di trasfigurazione degli oppressi, la variante incline a trasfigurare le classi subalterne. Nei loro scritti giovanili, contrapponendosi a coloro che suonano l'allarme per la nuova invasione dei barbari, Marx ed Engels tendono ad attribuire al proletariato la capacità di acquisire agevolmente una matura coscienza rivoluzionaria, una sorta di immunità dai «pregiudizi

nazionali» e dalla grettezza e dall'odio sciovinistico nonché una nobiltà d'animo del tutto assenti nelle classi proprietarie. E, tuttavia, sin dagli inizi ha il netto sopravvento l'attenzione riservata alla concreta analisi storica e sociale: si parla di «nobiltà d'animo» anche per la nobiltà polacca che sacrifica i suoi interessi di classe o di ceto alla causa della liberazione nazionale; così come sul versante opposto non si nasconde la depravazione del sottoproletariato, di una classe in cui il sistema capitalista minaccia continuamente di scaraventare individui e strati della classe operaia.

Semmai si può sorprendere un residuo di populismo nella visione per cui nella società comunista lo Stato sarebbe destinato a estinguersi. Ho già sottolineato il carattere del tutto irrealistico di questa attesa. Si può ora aggiungere un'ulteriore considerazione: non si comprende perché dovrebbe essere un progresso l'assorbimento dello Stato nella società civile. Storicamente, misure tra loro così diverse come l'introduzione dell'obbligo scolastico in Occidente, il divieto del sati (il suicidio «volontario» delle vedove) in India, la desegregazione delle scuole nel Sud degli Usa, sono state tutte il risultato di un'imposizione dello Stato alla società civile. Ai giorni nostri, in certi paesi islamici l'emancipazione della donna è più facile che sia promossa dallo Stato che dalla società civile. È vero che, quando Marx ed Engels si augurano l'assorbimento dello Stato nella società civile, pensano a una società civile liberata dall'antagonismo di classe. E, tuttavia, nel loro discorso è presente una certa idealizzazione della società civile (pensata in contrapposizione al potere) e, in questo senso, un residuo di populismo.

È questo residuo di populismo a spiegare gli slittamenti nella lettura binaria del conflitto in cui talvolta incorrono i due filosofi e militanti rivoluzionari. Sì, allorché analizzano un concreto avvenimento storico (per esempio, la lotta per la riduzione dell'orario di lavoro o la Guerra di secessione), Marx ed Engels richiamano ripetutamente l'attenzione sulle molteplici contraddizioni e sul ruolo talvolta progressivo svolto dallo Stato e persino dallo Stato borghese. Siamo cioè agli antipodi del populismo. E, tuttavia, in occasione della Comune di Parigi, Marx vede contrapporsi la «controorganizzazione internazionale del lavoro» alla «cospirazione cosmopolita del capitale». Soprattutto, il *Manifesto* riduce «in breve» la lotta di classe alla lotta tra «oppressori e oppressi». Se prendiamo alla lettera questa formula agitatoria, è chiaro che non siamo molto lontani dalla visione (populistica) cara a Weil della storia come «lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano». In realtà, tenendo conto della visione di fondo e dell'elaborazione complessiva di Marx ed Engels, risulta più persuasiva un'interpretazione diversa. Possiamo ben dire che le epiche lotte di classe svoltesi a Valmy, Port-au-Prince, Parigi (nel giugno 1848), Gettysburg, Stalingrado hanno visto contrapporsi oppressi e oppressori. Ma ciò è vero solo in ultima analisi: e cioè, tenendo conto dell'assoluta centralità e urgenza della posta di volta in volta in gioco (le sorti rispettivamente dell'Antico regime, della schiavitù nera a Santo Domingo, della schiavitù salariata in Francia, della schiavitù nera negli Usa, della nuova schiavitù coloniale che il Terzo Reich era deciso a imporre a danno degli slavi), tutte le altre contraddizioni, tutti gli altri rapporti di coercizione diventavano (in quel determinato momento storico) del tutto secondari.

10. «Wall Street» e «War Street»

Ai giorni nostri anche i magnati del capitale e della finanza si sentono talvolta costretti a rileggersi Marx, di prima o di seconda mano: ci sono autori che meglio di lui possono spiegare la crisi economica scoppiata nel 2008? Dalla finestra del loro ufficio, questi magnati gettano uno sguardo alle manifestazioni inedite e inquietanti che di tanto in tanto hanno luogo: esse invitano a occupare Wall Street e mettono in stato d'accusa l'1% dei privilegiati, che di fatto esercitano il potere e si arricchiscono a spese del restante 99% della popolazione. Com'è cambiato il clima ideologico e politico rispetto al trionfale annuncio della «fine della storia» che risuonava vent'anni fa! Assieme alla storia sembra dunque essere ritornata la lotta di classe. Ma, se i manifestanti si fermassero alla denuncia delle gravi conseguenze della crisi economica, più che al ritorno della marxiana lotta di classe si assisterebbe alla sua permanente ed efficace mutilazione a opera della classe e dell'ideologia dominante.

Proseguendo nella loro lettura, forse i magnati avvertono un brivido allorché s'imbattono nell'analisi delle crisi di sovrapproduzione relativa. Esse sono la riprova del tramonto cui è destinato un sistema sociale che distrugge in modo ricorrente un'enorme quantità di ricchezza sociale e costringe alla disoccupazione, alla precarietà, al «dispotismo» sul luogo di lavoro (di cui parla il *Manifesto del partito comunista*), alla miseria di una massa sterminata di uomini: questi si sentono ricacciati paurosamente indietro nella loro lotta per il riconoscimento e avvertono in modo tanto più doloroso la loro condizione, per il fatto che, con rapporti sociali e politici diversi da quelli esistenti, la scienza e la tecnologia odierne sarebbero in grado di imprimere una forte accelerazione allo sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale. Sennonché, in Occidente non ci sono partiti in grado di esprimere in modo organizzato il crescente malcontento di massa: non c'è motivo per i magnati di essere particolarmente angosciati.

Forse motivo di particolare preoccupazione sono alcuni cartelli innalzati dai manifestanti, i quali urlano la loro rabbia non solo contro *Wall Street* ma anche contro *War Street*: il quartiere dell'alta finanza viene identificato come il quartiere al tempo stesso della guerra e del complesso militare-industriale; emerge o comincia a emergere la consapevolezza del rapporto tra capitalismo e imperialismo. È vero, se anche prendono di mira aree di grande rilevanza geopolitica e geoeconomica e si concludono con l'installazione di nuove e poderose basi militari e con l'ulteriore rilancio del mercato delle armi, le guerre scatenate dagli Usa e dall'Occidente sono presentate come operazioni umanitarie. Ma ecco il bilancio che un autore al di sopra di ogni sospetto traccia dell'operazione umanitaria in Libia: «Oggi sappiamo che la guerra ha fatto almeno 30.000 morti, contro le 300 vittime della repressione iniziale» perpetrata da Gheddafi (Todorov 2012). La schiacciante superiorità dell'apparato multimediale dell'Occidente consente, con efficacia decrescente, di manipolare l'opinione pubblica, ma comincia a farsi strada la consapevolezza che sia la verità che la sua rimozione rinviano alla lotta di classe, alle sue molteplici forme e al loro intreccio.

Queste molteplici forme e il loro intreccio finiscono con l'emergere anche se ci si concentra esclusivamente sul conflitto sociale nella metropoli capitalista. Subito ci imbattiamo nella massa crescente dei migranti. Provenienti dai paesi più poveri del mondo, essi sono il risultato della prima «grande divergenza» a un certo momento imposta dal capitalismo e dal colonialismo occidentale al resto del mondo, della «diseguaglianza globale»; ed essi approdano nella metropoli capitalistica mentre qui si acutizza la seconda «grande divergenza», la crescente polarizzazione sociale tra una cerchia privilegiata sempre più ristretta e il resto della popolazione. In tali circostanze, ben si comprende che i migranti siano spesso considerati e trattati alla stregua dei *niggers* negli Usa della *white supremacy*. Essi spesso si lasciano alle spalle paesi (o aree) dove sono stati condannati all'espropriazione e all'emarginazione dal colonialismo classico (è il caso della Palestina); paesi che sono stati oggetto anche recentemente di guerre scatenate dall'Occidente o che, non essendo riusciti a passare dalla fase politico-militare alla fase politico-economica della rivoluzione anticoloniale, sono tuttora in preda al sottosviluppo, alla penuria e alle guerre civili che talvolta ne derivano. Approdando in Occidente, questi migranti portano con sé la loro storia e la loro cultura, una cultura che spesso (si pensi in particolare alla condizione della donna) genera gravi conflitti. Come organizzare questa massa così eterogenea in un blocco unitario di donne e uomini capace di condurre un'efficace lotta di classe contro il capitalismo e le sue diverse manifestazioni (dalla polarizzazione sociale alla politica di guerra)?

Alle difficoltà oggettive si aggiunge l'iniziativa politica e ideologica della classe dominante. Soprattutto negli Usa essa, seguendo una tradizione consolidata e una tecnica collaudata, cerca di esternalizzare il conflitto sociale, deviando la collera crescente delle masse popolari in direzione dei paesi emergenti e in particolare della Cina che, dopo essersi scossa di dosso il «secolo delle umiliazioni» e la disperata miseria di massa che fanno seguito alle guerre dell'oppio, ora mette in discussione l'«epoca colombiana» e il mezzo millennio di incontrastata supremazia occidentale.

E dunque, l'organizzazione dei lavoratori dipendenti in una coerente lotta di classe nella metropoli capitalista presuppone una capacità di orientamento nelle molteplici contraddizioni e lotte di classe che attraversano il mondo contemporaneo. Più che mai s'impone la rilettura della teoria marxiana delle «lotte di classe» (al plurale). Solo così ci si potrà riappropriare di uno

strumento essenziale al tempo stesso per la comprensione del processo storico e per la promozione delle lotte di emancipazione.

Riferimenti bibliografici

- Adler G. (1897), *Die imperialistische Sozialpolitik. Disraeli, Napoleon III, Bismarck. Eine Skizze*, Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen.
- Agosti A. (a cura di) (1974-79), *La Terza Internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma.
- Albert M. (1991), *Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, Paris.
- Albertini M. (1968), *Nota biografica* premessa a P.-J. Proudhon, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino.
- Althusser L. (1967), *Per Marx (1965)*, Editori Riuniti, Roma.
- Althusser L., Balibar E. (1968), *Leggere «Il Capitale» (1965)*, Feltrinelli, Milano.
- Aly G. (2005), *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Ambrose S.F. (1997), *When the Americans Came Back to Europe*, in «International Herald Tribune», 20 maggio, pp. 5, 10 e 11.
- Archibold R.C. (2011), *Cuba's Imprint on Haiti*, in «International Herald Tribune», 9 novembre, p. 2.
- Arendt H. (1972), *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York-London.
- Ead. (1983), *Sulla rivoluzione (1963)*, Comunità, Milano.
- Ead. (1985), *Politica e menzogna*, Sugarco, Milano.
- Arrighi G. (1996), *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo (1994)*, il Saggiatore, Milano.
- Id. (2008), *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventesimo secolo (2007)*, Feltrinelli, Milano.
- Badiou A. (2006), *Il secolo (2005)*, Feltrinelli, Milano.
- Bebel A. (1964), *Die Frau und der Sozialismus (1879)*, 60ª ed., Dietz, Berlin.
- Benjamin W. (2007), *Mosca (1927)*, in Id., *Immagini di città*, Einaudi, Torino, nuova ed.
- Bentham J. (1838-43), *The Works*, a cura di J. Bowring, Tait, Edinburgh.
- Berelowitch A. (1993), *L'Occidente, o l'utopia di un mondo normale*, in «Europa/Europe», n. 1.
- Bernstein E. (1900), *Der Sozialismus und die Kolonialfrage*, in «Sozialistische Monatshefte», pp. 549-62.
- Best G. (1989), *The Militarization of European Society, 1870-1914*, in J.R. Gillis (a cura di), *The Militarization of the Western World*, Rutgers, New Brunswick-London.
- Bloch E. (1971), *Geist der Utopie (1918: erste Fassung)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Bocca G. (1992), *Dimenticare Hitler...*, in «la Repubblica», 6 febbraio.
- Boffa G. (1997), *L'ultima illusione. L'Occidente e la vittoria sul comunismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Bonanni A. (1992), *Si apre la sfida al Congresso. Eltsin è pronto a ricorrere alle urne per contrastare l'opposizione*, in «Corriere della Sera», 1º dicembre.
- Bowring P. (1995), *Toward More Efficient State Capitalism, if Beijing Has Its Way*, in «International Herald Tribune», 9 novembre.
- Broué P. (1991), *La rivoluzione perduta. Vita di Lev Trockij, 1879-1940*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bucharin N.I. (1969a), *Critica della piattaforma economica dell'opposizione (15 gennaio 1925)*, in Bucharin N.I., Preobrazenskij E.A., *L'accumulazione socialista*, a cura di L. Foa, Editori Riuniti, Roma.
- Id. (1969b), *La nuova politica economica e i nostri compiti (30 aprile e 1º giugno 1925)*, in Bucharin N.I., Preobrazenskij E.A., *L'accumulazione socialista*, a cura di L. Foa, Editori Riuniti, Roma.
- Buckley K. (1991), *Panama. The Whole Story*, Simon & Schuster, New York.
- Burke E. (1826), *The Works. A new Edition*, Rivington, London.
- Burton A.M., (1992), *The White Woman's Burden. British Feminists and «The Indian Woman», 1865-1915*, in Chaudhuri N., Strobel M., *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, Bloomington-

- Indianapolis, Indiana University Press, pp. 137-57.
- Buzan B.G. (1991), *New Pattern of Global Security in the Twenty-first Century*, in «International Affairs», n. 6, luglio.
- Calhoun J.C. (1992), *Union and Liberty*, antologia degli scritti a cura di R.M. Lence, Liberty Classics, Indianapolis.
- Callaway H., Helly D.O. (1992), *Crusader for Empire. Flora Shaw/Lady Lugard*, in Chaudhuri N., Strobel M., *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 79-97.
- Caretto E. (1991), «A Mosca chiederò la testa di Castro». *Bush annuncia le sue richieste per aiutare le riforme in URSS*, in «la Repubblica», 19 luglio.
- Id. (1992), *L'ONU vuol punire la Libia*, in «la Repubblica», 29-30 marzo.
- Carlyle T. (1983), *Latter-Day Pamphlets* (1850), a cura di M.K. Goldberg e J.P. Seigel, Canadian Federation for the Humanities, Ottawa.
- Carr E.H. (1964), *La rivoluzione bolscevica* (1950), Einaudi, Torino, 4ª ed.
- Castoriadis C. (2006), *La rivoluzione proletaria contro la burocrazia* (originale francese in «Socialisme ou Barbarie», n. 20, dicembre 1956), in «MicroMega», 9, pp. 117-22.
- Castro F. (1969), *Socialismo e comunismo: un processo unico*, Feltrinelli, Milano.
- Césaire A. (1961) *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Présence Africaine, Paris.
- Condorcet M.-J.-A. (1968), *Oeuvres*, a cura di A. Condorcet O'Connor e M.F. Arago (Parigi 1847), ristampa anastatica, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Constant B. (1970), *Principi di politica* (1815), a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 2ª ed.
- Id. (1980), *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in Id., *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Hachette, Paris.
- Corradini E. (1980), *Scritti e discorsi 1901-1914*, a cura di L. Strappini, Einaudi, Torino.
- Croce B. (1967), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), Laterza, Bari.
- Id. (1973), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Prefazione alla 3ª ed. (settembre 1917), Laterza, Bari.
- Cucurnia F. (1993), *Mosca, tra furti e racket dilaga la baby-delinquenza*, in «la Repubblica», 5 maggio, p. 16.
- Dahrendorf R. (1963), *Classi e conflitti di classi nella società industriale* (1959), Laterza, Bari.
- Id. (1988), *Per un nuovo liberalismo* (1987), Laterza, Roma-Bari.
- Id. (1990), *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa* (1990), Laterza, Roma-Bari.
- Davis M. (2001), *Olocausti tardovittoriani* (2001), Feltrinelli, Milano.
- De Gennaro R. (1994), *Paura a Torino. E gli impiegati vanno in corteo*, in «la Repubblica», 16 gennaio, p. 5.
- Degas J. (a cura di) (1975), *Storia dell'Internazionale Comunista attraverso i documenti ufficiali* (1956), Feltrinelli, Milano.
- Deng Xiaoping (1992-95), *Selected Works*, Foreign Languages Press, Beijing.
- Diaz F. (1962), *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino.
- Dimitrov G. (1976), *Die Offensive des Faschismus und die Aufgabe der Kommunistischen Internationale im Kampf für die Einheit der Arbeiterklasse gegen den Faschismus* (Rapporto al VII Congresso dell'Internazionale comunista, 2 agosto 1935), in Id., *Ausgewählte Schriften*, Rote Fahne, Köln.
- Disraeli B. (1988), *Sybel or The Two Nations* (1845), a cura di S.M. Smith, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Dostoevskij F. (2005), *I fratelli Karamazov* (1879), Einaudi, Torino.
- Drescher S. (1999), *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Macmillan, London.
- Dubois L. (2004), *Avengers of the New World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London.
- Id. (2012), *Haiti. The Aftershocks of History*, Metropolitan Books, New York.
- Duverger M. (1993), *Mafia e inflazione uccidono la Russia*, in «Corriere della Sera», 18 ottobre.
- Enzensberger H.M. (a cura di) (1977), *Colloqui con Marx e Engels* (1973), Einaudi, Torino.
- Fanon F. (1967), *I dannati della terra* (1961), pref. di J.-P. Sartre, Einaudi, Torino, 2ª ed.
- Id. (2007), *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina* (2001), DeriveApprodi, Roma, vol. 2.
- Fauré Ch. (a cura di) (1988), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, Paris.
- Ferguson N. (2005), *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*, Penguin Books, London.
- Id. (2006), *The War of the World*, Penguin Books, London.
- Id. (2011), *Civilization. The West and the Rest*, Penguin Books, London.
- Feuerbach L. (1967), *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (1850), in Id., *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, a cura di A. Schmidt, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.-Wien, vol. 2.
- Figes O. (2000), *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924* (1996), Tea, Milano.

- Flores M. (1990), *L'immagine dell'URSS. L'Occidente e la Russia di Stalin (1927-1956)*, il Saggiatore, Milano.
- Franceschini E. (1991a), *Mafia e donne in topless sulle rive del mar Nero*, in «la Repubblica», 18-19 agosto, p. 12.
- Id. (1991b), *Emergenza in Russia. Un milione alla fame, Eltsin corre ai ripari*, in «la Repubblica», 17 ottobre, p. 14.
- Fraser N. (2003), *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, in Fraser N., Honneth A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London.
- Frédéric II Roi de Prusse (1791), *Oeuvres posthumes*, vol. 20, *Correspondance de Monsieur D'Alembert avec Frédéric II Roi de Prusse*, Berlin.
- Friedberg A.L. (2009), *Menace: Here Be Dragons: Is China a Military Threat?*, in «The National Interest», settembre-ottobre.
- Fukuyama F. (1989), *The End of History?*, in «The National Interest», estate, pp. 3-18.
- Furet F. (1995), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo (1995)*, Mondadori, Milano.
- Furet F., Richet D. (1980), *La rivoluzione francese (1965)*, Laterza, Roma-Bari.
- Gadamer H.G. (1983), *Verità e metodo (1972, 3ª ed.)*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- Goebbels J. (1992), *Tagebücher*, a cura di R.G. Reuth, Piper, München-Zürich.
- Goldstein A. (2011), *BRIC. Brasile, Russia, India, Cina alla guida dell'economia globale*, il Mulino, Bologna.
- Gramsci A. (1971), *Lettera dell'Ufficio politico del PCI al Comitato Centrale del Partito Comunista Sovietico (1926)*, in Id., *La costruzione del partito comunista*, Einaudi, Torino.
- Id. (1975), *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
- Id. (1980), *Cronache Torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
- Id. (1982), *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.
- Id. (1987), *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Einaudi, Torino.
- Green Th.H. (1973), *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract (1881)*, in *Works*, a cura di R.L. Nettleship (London 1891, 3ª ed.), ristampa anastatica, Longmans Green, London, vol. 3.
- Guerrera F. (2011), *Ascoltiamo quell'urlo in piazza*, in «La Stampa», 2 ottobre, pp. 1 e 41.
- Guevara E. Che (1969), *Scritti, discorsi e diari di guerriglia 1959-1967*, a cura di L. Gonzalez, Einaudi, Torino.
- Guillemin H. (1967), *La première résurrection de la République*, Gallimard, Paris.
- Gumpłowicz L. (1883), *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagner'sche Universitätsbuchhandlung, Innsbruck.
- Habermas J. (1979), *Per la ricostruzione del materialismo storico (1976)*, Etas, Milano.
- Id. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo (1981)*, trad. it. a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna.
- Hardt M. (1999), *La nuda vita sotto l'Impero*, in «Il manifesto», 15 maggio, pp. 8-9.
- Hardt M., Negri A. (2002), *Impero (2000)*, Rizzoli, Milano.
- Hardt M., Negri A. (2004), *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano.
- Harvey D. (2011a), *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza (2010)*, Feltrinelli, Milano.
- Id. (2011b), *What is to be Done?*, in AA.VV., *Revolution and Subjectivity*, Matadero, Madrid, pp. 29-43.
- Hayek F.A. von (1969), *La società libera (1960)*, Vallecchi, Firenze.
- Id. (1986), *Legge, legislazione e libertà (1982)*, le tre parti costitutive del volume sono rispettivamente del 1973, 1976 e 1979), trad. it. a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, il Saggiatore, Milano.
- Hegel G.W.F. (1919-20), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig.
- Id. (1956), *Berliner Schriften*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg.
- Id. (1963) *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 4, La Nuova Italia, Firenze.
- Id. (1969-79), *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Id. (1969), *Jenaer Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg.
- Id. (1971), *Filosofia dello spirito jenense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari.
- Hennessy P. (1993), *Never Again. Britain, 1945-1951*, Pantheon Books, New York.
- Herzl Th. (1984-85), *Zionistisches Tagebuch*, in *Briefe und Tagebücher*, a cura di A. Bein et alii, Propyläen, Berlin-Frankfurt a.M.-Wien.
- Hildebrand K. (1969), *Vom Reich zum Weltreich. Hitler, NSDAP und koloniale Frage 1919-1945*, Fink, München.
- Himmelfarb G. (1985), *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, Vintage Books, New York.
- Himmeler H. (1974), *Geheimreden 1933 bis 1945*, a cura di B.F. Smith e A.F. Peterson, Propyläen, Berlin.
- Hitler A. (1939), *Mein Kampf (1925-27)*, Zentralverlag der Nsdap, München.
- Id. (1965), *Reden und Proklamationen 1932-1945 (1962-63)*, a cura di M. Domarus, Süddeutscher Verlag, München.
- Hoffmeister J. (a cura di) (1936), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann, Stuttgart.

- Holloway J. (2004), *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi* (2002), Carta, Roma.
- Huntington S.P. (1997), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), Garzanti, Milano.
- Ikenberry G.J. (2002), *America's Imperial Ambition*, in «Foreign Affairs», settembre-ottobre, pp. 44-60.
- Jean C. (1993), «*Guerre giuste*» e «*guerre ingiuste*», ovvero i rischi del moralismo, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», n. 3, giugno-agosto, pp. 257-71.
- Jessen J. (2011), *Unterwegs zur Plutokratie*, in «Die Zeit», 1° settembre, p. 49.
- Johnson P. (1993), *Colonialism's Back – And Not a Moment Too Soon*, in «The New York Times Magazine», supplemento domenicale, 18 aprile.
- Judt T. (2007), *Dopoguerra. Come è cambiata l'Europa dal 1945 a oggi* (2005), Mondadori, Milano.
- Kant I. (1900), *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze, Berlin-Leipzig, 1900 sgg.
- Kaplan R.D. (1999), *A NATO Victory Can Bridge Europe's Growing Divide*, in «International Herald Tribune», 8 aprile, p. 10.
- Kautsky K. (1977), *La dittatura del proletariato* (1918), trad. it. a cura di L. Pellicani, Sugarco, Milano, 2ª ed.
- Kolko G. (1994), *Century of War. Politics, Conflict, and Society Since 1914*, The New Press, New York.
- Krastins V. (2000), *Latvia's Past and Present*, in «International Herald Tribune», 7 aprile, p. 7.
- Laclau E., Mouffé C. (2011), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), Il melangolo, Genova.
- Lacouture J. (1967), *Ho Chi Minh* (1967), il Saggiatore, Milano.
- Lassalle F. (1987), *Arbeiterprogramm* (1862-63), in Id., *Reden und Schriften*, Reclam, Leipzig.
- Le Bon G. (1980), *Psicologia delle folle* (1895), Longanesi, Milano, 2ª ed.
- Lenin V.I. (1955-70), *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma.
- Livi R. (2010), *La riforma di Raúl*, in «Il manifesto», 3 agosto, p. 8.
- Locke J. (1977), *Saggio sulla tolleranza* (1667), in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino.
- Id. (1979), *La ragionevolezza del Cristianesimo quale si manifesta nelle Scritture* (1695), in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano.
- Losurdo D. (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Id. (1992), *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.
- Id. (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Id. (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (1997a), *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.
- Id. (1997b), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma.
- Id. (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Id. (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.
- Id. (2010), *La non violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari.
- Lukács G. (1976-81), *Ontologia dell'essere sociale* (1971), trad. it. a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma.
- Id. (1988), *Storia e coscienza di classe* (1922), Sugarco, Milano, 7ª ed.
- Lu Xun (2007), *Letteratura e sudore. Scritti dal 1925 al 1936*, a cura di A. Bujatti, Editrice Pisani, Isola del Liri (Frosinone).
- Mackinder H.J. (1904), *The Geographical Pivot of History*, in «Geographical Journal», vol. 23, n. 4, pp. 421-37.
- Mallaby S. (2002), *The Reluctant Imperialist*, in «Foreign Affairs», marzo-aprile, pp. 2-7.
- Mandeville B. de (1974), *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità* (1723), Laterza, Roma-Bari.
- Id. (1988), *The Fable of the Bees* (1705 e 1714; a cura di F.B. Kaye, Oxford, 1924), ristampa anastatica, Liberty Classics, Indianapolis.
- Manning R.A. (1996), *Getting China to Play by the World Trade Rules*, in «International Herald Tribune», 9 gennaio.
- Mao Zedong (Mao Tsetung) (1969-75), *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Pechino.
- Id. (1979), *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957*, a cura di M.A. Regis e F. Coccia, Einaudi, Torino.
- Id. (1998), *On Diplomacy*, Foreign Languages Press, Beijing.
- Martinetti C. (1993), *Il Parlamento riabilita il vecchio rublo*, in «La Stampa», 29 luglio, p. 13.

- Marx K. (1953), *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohtentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlin.
- Id. (1961), *Manuskripte über die polnische Frage (1863-4)*, a cura di W. Conze e D. Hertz-Eichenrode, Mouton, 'S-Gravenhage.
- Marx K., Engels F. (1955-89), *Werke*, Dietz, Berlin (per quanto riguarda la trad. it., utilizziamo quella contenuta nell'edizione delle *Opere complete* di Marx e Engels a suo tempo curata dagli Editori Riuniti, Roma e ora da La Città del Sole, Napoli).
- Marx K., Engels F. (1975), *Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin, IMES, Amsterdam 1990 sgg.
- Marx-Aveling Eleanor, Aveling Edward (1983), *Die Frauenfrage* (1887), a cura di I. Nödinger, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a.M.
- Mayer A.J. (1967), *Politics and Diplomacy of Peacemaking. Containment and Counterrevolution at Versailles, 1918-1919*, Knopf, New York.
- Id. (1982), *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale (1981)*, Laterza, Roma-Bari.
- Mazower M. (2009), *Hitler's Empire. How the Nazis Ruled Europe*, Penguin Books, London.
- Mill J.S. (1926), *La servitù delle donne* (1869), Carabba, Lanciano.
- Id. (1946), *Considerazioni sul Governo rappresentativo* (1861), a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano.
- Id. (1963-91), *The Subjection of Women* (1869), in Id., *Collected Works*, a cura di J.M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London, vol. 21.
- Misra A. (2008), *War of Civilisations. India AD 1857*, Rupa, New Delhi, 2 voll.
- Molnár M. (1975), *Marx, Engels et la politique internationale*, Gallimard, Paris.
- Mosse G.L. (1990), *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari.
- Myrdal G. (1944), *An American Dilemma: the Negro Problem and Modern Democracy*, Harper & Brothers Publishers, New York-London.
- Naím M. (2012), *Mafia States. Organized Crime Takes Office*, in «Forcing Affairs», maggio-giugno, pp. 100-111.
- Nietzsche F. (1988), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, dtv-de Gruyter, München.
- Noah T. (2012), *The Great Divergence. America's Growing Inequality and What We Can Do About It*, Bloomsbury Press, New York.
- Nolte E. (1987), *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin.
- Olusoga D., Erichsen C.W. (2011), *The Kaiser's Holocaust. Germany's Forgotten Genocide*, Faber & Faber, London.
- Pasolini P.P. (1981), *Il genocidio* (1974), in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 3ª ed.
- PCC (Partito comunista cinese) (1970), *Die Polemik über die Generallinie der internationalen kommunistischen Bewegung*, Oberbaum Verlag, Berlin.
- Piper E. (2005), *Alfred Rosenberg Hitlers Chefideologe*, Blessing, München.
- Pomeranz K. (2004), *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna* (2000), Il Mulino, Bologna.
- Popper K.R. (1974), *La società aperta e i suoi nemici* (1943), a cura di D. Antiseri, Armando, Roma.
- Id. (1992a), «Kriege führen für den Frieden», intervista a Olaf Ihlau, in «Der Spiegel», 23 marzo, pp. 202-11.
- Id. (1992b), *Io, il Papa e Gorbaciov*, intervista a Barbara Spinelli, in «La Stampa», 9 aprile, p. 17.
- Prashad V. (2009), *Storia del Terzo Mondo* (2006), Rubbettino, Catanzaro.
- Preston P. (1999), *La guerra civile spagnola 1936-1939* (1986), Mondadori, Milano.
- Proudhon P.-J. (1875), *La Pornocratie, ou les femmes dans le monde moderne*, Librairie Internationale, Paris.
- R.E. (1997), *Clinton: «Usammo i neri come cavie umane. Una vergogna americana»*, in «Corriere della Sera», 10 aprile, p. 8.
- Reich R.B. (2011), *When America's Rich Get Too Rich*, in «International Herald Tribune», 5 settembre, p. 6.
- Renan E. (1947), *Oeuvres complètes*, a cura di H. Psichari, Calmann-Lévy, Paris, 1947 sgg.
- «Renmin Ribao» (Quotidiano del popolo) (1971), *Ancora a proposito dell'esperienza storica della dittatura del proletariato* (1956): l'articolo, non firmato, può essere letto in *Sulla questione di Stalin*, Edizioni Oriente, Milano, 3ª ed.
- Roach S. (2012), *Transforming economic structure risky but vital task of nation's future*, in «Global Times», 15 novembre.
- Robespierre M. (1950-67), *Oeuvres*, Puf, Paris.
- Rodinson M. (1995), *Maometto* (1967), Einaudi, Torino, nuova edizione.
- Rowan C.T., Mazie D.M. (1969), *Fame in America*, in «Selezione dal Reader's Digest», marzo, pp. 99-104.
- Scalfari E. (1992), *Al pettine i nodi di Reagan e Thatcher*, in «la Repubblica», 26-27 gennaio.
- Schlesinger A. jr. (a cura di) (1973), *History of United States Political Parties*, Chelsea House & Bawker, New

- York-London.
- Id. (1991), *I cicli della storia americana* (1986), Edizioni Studio, Pordenone.
- Id. (1992), *Four Days with Fidel: A Havana Diary*, in «The New York Review of Books», 26 marzo.
- Schreiber G. (2000), *La vendetta tedesca 1943-1945: le rappresaglie naziste in Italia* (1996), Mondadori, Milano.
- Sicysès E.-J. (1985), *Écrits politiques*, a cura di R. Zapperi, Editions des archives contemporaines, Paris.
- Sisci F. (1994), *La differenza tra la Cina e il mondo. La rivoluzione degli anni ottanta*, Feltrinelli, Milano.
- Sismondi J.C.L. Sismonde de (1975), *Nuovi principi di economia politica o della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione* (1819; 1827), a cura di P. Barucci, Isedi, Milano.
- Slotkin R. (1994), *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890* (1985), Harper Perennial, New York.
- Smith A. (1977), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1775-76; 1783, 3ª ed.), Mondadori, Milano.
- Id. (1982), *Lectures on Jurisprudence* (1762-63 e 1766), Liberty Classics, Indianapolis (= vol. 5 dell'ed. di Glasgow, 1978, Oxford University Press).
- Snow E. (1967), *Stella rossa sulla Cina* (1938), Einaudi, Torino, 3ª ed.
- Soprani A. (1988), *La Révolution et les Femmes 1789-1796*, MA Éditions, Paris.
- Spencer H. (1978), *The Principles of Ethics* (1879-93), a cura di T.R. Machan, Liberty Classics, Indianapolis.
- Id. (1981), *The Proper Sphere of Government* (1843), ora in Id., *The Man versus the State*, Liberty Classics, Indianapolis.
- Spengler O. (1933), *Jahre der Entscheidung*, Beck, München.
- Stalin J.W. (1952), *Questioni del leninismo*, Edizioni Rinascita, Roma, 2ª ed.
- Id. (1952-56), *Opere complete*, Edizioni Rinascita, Roma.
- Id. (1968), *Il marxismo e la linguistica* (1950), Feltrinelli, Milano.
- Id. (1971-73), *Werke*, Roter Morgen, Hamburg.
- Id. (1973), *Problemi economici del socialismo nell'URSS* (1952), Cooperativa Editrice Distributrice Proletaria, Milano.
- Stefanoni P. (2006), *Bolivia a due dimensioni*, in «Il manifesto», 22 luglio, p. 3.
- Stern E. (1994), *The Way Ahead for China: More Change, Sustainably*, in «International Herald Tribune», 19 maggio.
- Taine H. (1986), *Le origini della Francia contemporanea. L'antico regime* (1876), Adelphi, Milano.
- Tawney R.H. (1975), *La religione e la genesi del capitalismo* (1926), Utet, Torino.
- Thurrow L. (1992), *Head to Head. The Coming Economic Battle among Japan, Europe and America*, Morrow, New York.
- Tocqueville A. de (1951), *Oeuvres complètes*, a cura di J.P. Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sgg.
- Todorov T. (2012), *La guerra impossibile*, in «la Repubblica», 26 giugno, pp. 1 e 29.
- Togliatti P. (1974-84), *Opere*, vol. 5, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma.
- Trotsky L.D. (1968), *La rivoluzione tradita* (1936-37), Samonà e Savelli, Roma.
- Id. (1988), *Schriften. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*, a cura di H. Dahmer et al., Rasch und Röhring, Hamburg.
- Tucholsky K. (1985), *Der Krieg und die deutsche Frau* (1927), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di M. Gerold-Tucholsky e F.J. Raddatz, Rowohlt, Hamburg, vol. 5.
- Turone S. (1973), *Storia del sindacato in Italia (1943-1969)*, Laterza, Roma-Bari.
- Tyler, P.E. (1995), *Industrial Reform is Under Assault in China*, in «International Herald Tribune», 19 giugno.
- Vogel E.V. (2011), *Deng Xiaoping and the Transformation of China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- Weil S. (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris.
- Ead. (1960), *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris.
- Ead. (1989-91), *Oeuvres complètes*, a cura di A.A. Devaux e F. de Lussy, Tome II, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris, 3 voll. (ho utilizzato le traduzioni italiane contenute in S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983 e «Corriere della Sera», Milano 2011; S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Elèuthera, Milano 2001; S. Weil, *Sul colonialismo*, a cura di D. Canciani, Medusa, Milano 2003).
- Wilkinson W.J. (1980), *Tory Democracy* (1925), Octagon Books, New York.
- Wollstonecraft M. (2008), *Sui diritti delle donne* (1792), ed. it. a cura di B. Antonucci, BUR, Milano.
- Woolf V. (1992), *Tre ghinee* (1938), Feltrinelli, Milano.
- Zinov'ev A. (1994) *La caduta dell'«impero del male». Saggio sulla tragedia della Russia (1994)*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Žižek S. (2007), *Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule, introduzione a Mao Zedong, On Practice and*

Contradiction, Verso, London.

Id. (2010), *Dalla tragedia alla farsa (2009)*, Ponte alle Grazie, Firenze.

Id. (2011), *Welcome to Interesting Times!*, in AA.VV., *Revolution and Subjectivity*, Matadero, Madrid, pp. 125–36.

Id. (2012), *Benvenuti in tempi interessanti*, Ponte alle Grazie, Firenze.